COMMENTAAR OP HET
OUDE TESTAMENT

*

HET EERSTE BOEK SAMUËL

COMMENTAAR OP HET OUDE TESTAMENT

ONDER REDACTIE VAN

Prof. Dr. W. H. GISPEN en Prof. Dr. Nic. H. RIDDERBOS

*

I SAMUËL

DOOR

Dr. C. J. GOSLINGA

KAMPEN

N.V. UITGEVERSMAATSCHAPPIJ J. H. KOK

1968

HET EERSTE BOEK SAMUËL

VERKLAARD

DOOR

Dr. C. J. GOSLINGA
Emeritus predikant te Vreeland



KAMPEN

N.V. UITGEVERSMAATSCHAPPIJ J. H. KOK

1968

EEN WOORD VOORAF

Een bepaalde aanleiding tot het schrijven van deze regels is gelegen in de omstandigheid dat aan deze commentaar op het éérste boek Samuël die op het tweede boek van die naam reeds is voorafgegaan. De verschijning geschiedt dus in omgekeerde volgorde. Men zal wel willen aannemen dat dit niet zijn oorzaak vindt in een bijzondere voorliefde voor de volgorde die in de Biblica Hebraica in acht genomen wordt en die voor ons westers besef (evenals bij het Hebreeuwse schrift) van achteren naar voren gaat. De zaak is eenvoudig dat, toen mijn medewerking voor deze commentaar gevraagd werd, ik mij al bezig hield met de bewerking van 2 Samuël voor de Korte Verklaring. Het zou een belangrijke tijdsbesparing betekenen, indien ik nu voor deze uitgavenreeks met hetzelfde Bijbelboek kon beginnen. Derhalve ging de redactie met mijn wens akkoord dat 2 Samuël het eerst aan de beurt kwam. Een nadeel van deze regeling was dat die commentaar verscheen (1962), zonder dat de inleidingskwesties in een voorafgaand deel behandeld waren, en dit is het boek dan ook in verschillende recensies als een manco aangerekend.

Des te meer stemt het tot voldoening dat in dit tekort thans wordt voorzien door de verschijning van dit deel met een inleiding op 1 en 2 Samuël beide. En feitelijk is aan de geschetste gang van zaken ook een voordeel verbonden. Ik heb nu namelijk volkomen afstand kunnen nemen van mijn bewerking van 1 Samuël voor de Korte Verklaring (uitgekomen in 1948). Bovendien kon ik nu de literatuur raadplegen die in de laatste twintig jaar over 1 Samuël is gepubliceerd, terwijl vanzelfsprekend het karakter van deze commentarenreeks de gelegenheid bood om op tal van vragen dieper in te gaan. Dit betekent niet dat er fundamentele verschillen bestaan, maar wel dat de conclusies meermalen anders luiden dan in de Korte Verklaring. Men zie b.v. bij 9 : 4, 10 : 27.

Overigens is het niet nodig hier stil te staan bij het onderscheid tussen beide reeksen. Voor ieder is dit bij inzage gemakkelijk waar te nemen. Wel geef ik nog gaarne uiting aan mijn dankbaarheid dat ik mij heb mogen verdiepen in zulk een bij uitstek boeiend gedeelte van het Oude Testament als de boeken Samuël. De bestudering ervan was een rijk genot, dat ik ook vele anderen toewens.

GOSLINGA

INLEIDING

§ 1. *Naam*

Voor de verwijzingen zie men de literatuurlijst in § 8.

Het zou een moeilijke opgave zijn over de naam van de boeken Samuël iets nieuws te moeten zeggen. Toch mag een overzicht van de desbetreffende gegevens hier niet ontbreken. Wij mogen daarbij echter beknopt zijn en voor een deel verwijzen naar hetgeen elders in uitgewerkte vorm te vinden is, m.n. bij Médebielle onder „Titre" en „Nom" (blz. 329 v.) en vooral ook bij Schulz in dl. II onder het hoofd „Die Benennung" (blz. 312—316). Aanstonds zij opgemerkt dat deze inleiding handelt over de *beide* boeken Samuël, daar deze oorspronkelijk één boek vormden en feitelijk ook een geheel uitmaken, zodat een enkele maal (waar het geen misverstand kan geven) over het boek als eenheid zal gesproken worden. Overigens wordt 1 Samuël als I en 2 Samuël als II aangeduid, terwijl met Sm het gehele boek of (blijkens het verband) de tekst of de auteur bedoeld is.

De oorspronkelijke eenheid van I en II in het Hebreeuwse O.T. staat vast, reeds op grond van de sing. in de Talmudische uitspraak „Samuël schreef zijn *boek* en Richteren en Ruth" (Baba Bathra, 146). Inzonderheid van betekenis is evenwel het feit dat de Mas., die na I 31 de tekst zonder onderbreking laten doorlopen, eerst aan het eind van II 24 enkele aantekeningen geplaatst hebben, waarin zij (gelijk dat b.v. ook bij Richteren geschiedt) het aantal verzen van het gehele boek vermelden (hetwelk zij stellen op 1506, zie BH) en bovendien I 28 : 24 als het middelste vers van het boek Samuël opgeven (zie Smith, blz. XI v.). In overeenstemming hiermede is het Joodse gebruik om het aantal boeken van het O.T. op 24 te stellen (zie Strack IV, blz. 419 vv.), hetgeen alleen mogelijk is, wanneer men de boeken Samuël (evenals Koningen, Kronieken, Kleine Profeten e.a.) voor één rekent (zie G. Ch. Aalders, Chr. Enc., art. Oude Testament). Voorts zijn er verscheidene uitspraken uit de patristische literatuur, afkomstig van Origenes, Eusebius, Athanasius, Cyrillus van Jeruzalem en Hieronymus — door Schulz alle in extenso in het Grieks of het Latijn geciteerd — die getuigen voor de gememoreerde eenheid, zodat op dit punt geen ruimte voor twijfel overblijft. De splitsing in twee boeken is voorzover wij kunnen nagaan, aangebracht door de Griekse vertalers en wordt door somm. in verband gebracht met de practische overweging, dat men met een bepaald boek binnen het raam van één boekrol wilde blijven (zie Med, eveneens L. Blau, Studien zum althebräischen Buchwesen 1902, bij Leimb, blz. 1). Zekerheid hieromtrent bestaat niet, maar omnium consensu is de caesuur bij I 31 : 13 „goed gekozen" (De Groot, vgl. Keil e.a.). Bij de dood van Saul kon — evenals

bij die van Mozes, Deut. 34 : 5 en van Jozua, Joz. 24 : 29 — een bepaald tijdvak als afgesloten beschouwd worden.

De splitsing in tweeën ging van de LXX over in de Vulgata en werd in later tijd, stellig om redenen van practische aard, overgenomen in de Hebr. uitgaven van het O.T., voor het eerst in een handschrift uit 1448, daarna in de eerste gedrukte Hebr. Bijbel die in 1517 (vlg. Goldman in 1516) verscheen bij Daniël Bomberg te Venetië, zie Aalders, blz. 181.

Intussen was er in de benaming enige onzekerheid, althans enig onderscheid opgekomen, doordat de LXX de boeken Samuël en Koningen samen betitelde als de vier βιβλια βασιλειων, dit in afwijking van de Hebr. benamingen שְׁמוּאֵל en מלכים. Deze verandering vond geen instemming bij Hieronymus, die in zijn Praefatio in libros Samuel et Malachim voor de boeken der Koningen deze laatste naam „multo melius" achtte (zie bij Schulz), dan de naam βασιλειων = koninkrijken. Het gaat niet over vele koninkrijken, maar over het éne volk Israël. Dit geldt a fortiori voor de boeken Samuël en onder invloed van Hieronymus is dan ook in de Vulgata de naam Liber (primus of secundus) Samuelis weer in gebruik gekomen, ook al is daarbij de naam Liber Regum als ondertitel gebleven. Met betrekking tot de genit. Samuelis, die ook in vele titels voorkomt (vgl. onze Stv), dient opgemerkt dat deze minder juist is en de indruk geeft, dat Samuël als auteur genoemd wordt. Schulz heeft echter overtuigend aangetoond dat ספר niet tot de eigenlijke titel behoort, maar dat wij in de verbinding ספר שְׁמוּאֵל te doen hebben met een genit. appos., evenals b.v. bij נהר פרת. Het boek heet dus Samuël en komt daarin overeen met vele boeken van het O.T., die ook naar een persoon genoemd zijn, b.v. Jozua, Job, Ruth. Stellig is deze naamgeving niet onjuist of zelfs „infortunate" (Smith). Immers ongetwijfeld is Samuël een van de hoofdpersonen in het boek dat hem tekent als de grote Godsman, die op een keerpunt van Israëls geschiedenis beslissende leiding gegeven heeft. Veelmeer kan men volhouden dat heel het boek Samuël door de geest van deze profeet gestempeld en beheerst wordt. De meesten oordelen dan ook zeer gunstig over deze naam. Typerend is vooral de uitspraak van Van Gelderen: „Gelijk nu de richterentijd door Jozua ingeleid wordt, zo de koningstijd door Samuël. De opstellers van de Hebreeuwse kanon hebben dit uitgedrukt door de „Vroegere Profeten" aldus te betitelen: Jozua, Richteren, Samuël, Koningen, telkens een eigennaam, gevolgd door een groepsnaam" (KV van 1 Kon. Inl. § 19). Zo heeft door een providentiële leiding Israëls grote richter-reformator de eer ontvangen dat een der canonieke boeken naar hem genoemd is.

§ 2. *Overzicht van de inhoud; indeling.*

Het boek Samuël neemt in de Joodse Canon van het O.T. de derde plaats in van de groep der נביאים ראשׁנים, die alle vier een historisch karakter dragen. Dat zij in ruimer zin profetisch kunnen heten en door de Joodse Gemeente beschouwd zijn als behorende tot het tweede hoofddeel van het O.T., de נביאים, doet niets af van hun waarde als echte geschiedschrijving, zie hierover Aalders, blz. 160 v. Zij beschrijven in verhalende vorm elk een eigen deel van het grote werk dat God bepaaldelijk in Israël gedaan heeft ter voorbereiding van de

komst van Jezus Christus en de vestiging van zijn koninkrijk in deze wereld. De boeken Samuël nu, geplaatst tussen die van de Richteren en de Koningen, zijn gewijd aan dat gedeelte van de heilige historie, dat begint met de slotperiode van het tijdvak der richteren en eindigt op een tijdstip kort vóór Davids troonsafstand. Het gaat dus om de beschrijving van een uiterst merkwaardig overgangstijdperk, dat een tijdsverloop van ongeveer 130 jaren omspant, zie § 6. Deze beschrijving draagt niet de vorm van een staatkundige geschiedenis, zoals die b.v. van ons volk zou te schrijven zijn over de periode die in de jaren 1795—1813 leidde van de republiek naar het koningschap, maar wordt ons voor een zeer groot deel geboden als een bundel verhalen van biografische aard over de leidende figuren uit het bedoelde tijdperk: Samuël, Saul en David.

In het boek als geheel genomen laten zich duidelijk drie delen onderscheiden, waarin beurtelings een van de genoemde hoofdpersonen op de voorgrond treedt. In het eerste deel is dit Samuël, I 1—12, in het tweede is het Saul, I 13—31, in het derde David, II 1—24. In Kittel's Biblia Hebraica beslaan deze stukken resp. 17, 34 en 45 blz. Het derde is derhalve verreweg het grootste. Dit feit bevat een welsprekend getuigenis dat het er de auteur vooral om te doen is, het licht te doen vallen op David als de van God verkoren koning. In het eerstgenoemde hoofddeel valt weer te onderscheiden tussen cap. 1—7 en cap. 8—12. Cap. 1—3 bevat het verhaal van Samuëls geboorte, jeugd en roeping tot profeet, en in nauw verband hiermede een beschrijving van het diep bederf van de priesterdienst in het heiligdom te Silo, alsmede de gerichtsaankondiging over Eli en zijn huis. Cap. 4—6 tekent de aanvankelijke vervulling van deze profetie door middel van de inval der Filistijnen en de wegvoering van de ark Gods, die evenwel spoedig door de veroveraars teruggezonden wordt. In cap. 7 treedt Samuël dan op als geestelijk leidsman, richter en bevrijder van zijn volk.

Cap. 8—12 laten zien hoe de begeerte naar een aards koningschap bij Israël ontwaakt en hoe Samuël op goddelijk bevel leiding geeft bij de koningskeuze; bij loting wordt Saul, die reeds in het geheim door Samuël is gezalfd, in het openbaar tot koning aangewezen; na zijn eerste wapenfeit (bevrijding van het door de Ammonieten belegerde Jabes) wordt hij algemeen erkend en feestelijk ingehuldigd te Gilgal. Samuël, die tevoren „het recht van het koningschap" schriftelijk heeft vastgelegd, trekt zich als richter met een afscheidsrede terug.

Het tweede deel, I 13—31, is geheel gewijd aan de tijd van Sauls regering, maar laat reeds in cap. 13—15 zien hoe deze door zijn schuld op mislukking moet uitlopen. Het gaat hier voornamelijk over krijgsverrichtingen, waarbij Sauls zoon Jonatan een eervolle vermelding ontvangt, maar Saul zelf in weerwil van zijn bekwaamheid en dapperheid al spoedig blijkt niet een echt-theokratisch vorst te zijn, zodat hij (na zijn falen inzake de opdracht tot verdelging van Amalek) van Samuël moet vernemen, hoe hij in principe door Jahwe als koning is afgezet.

In cap. 16—31 gaat het om de verhouding tussen Saul en David. Nadat l.g. op goddelijk bevel door Samuël (ook weder in het geheim) gezalfd is, komt hij met Saul in contact en vestigt hij de aandacht van heel Israël op zich door zijn overwinning op Goliat, cap. 16—17. Daarna wint hij de vriendschap van Jonatan, de sympathie van heel het volk en de liefde van Mikal, Sauls dochter, maar ook wekt hij diens afgunst op en moet hij na herhaalde bedreiging van

zijn leven 's konings dienst verlaten, cap. 18—20. Voor David begint dan een zwervend leven aan het hoofd van een bende „outcasts", waarin hij door Saul vervolgd wordt, maar tot tweemaal toe diens leven spaart, cap. 21—26. De slothoofdstukken tekenen Davids wedervaren als vazal van Akis, koning van Gat, alsmede Sauls laatste strijd tegen de Filistijnen, waarin hij de nederlaag lijdt en een einde aan zijn leven maakt, cap. 27—31.

Het derde deel omvat geheel II en verhaalt van Davids koningschap, eerst te Hebron, alleen over de stam Juda, naast en tegenover Sauls zoon Isboset (die weldra valt door moordenaarshand), cap. 1—4; daarna over geheel Israël, cap. 5—24. Cap. 5—8 beschrijven Davids glorie, tevens de glorie van Israël: de onderwerping der Filistijnen, de verovering van Jeruzalem met de plaatsing van de ark in Davidsstad, Davids voorspoed in een gehele reeks buitenlandse oorlogen, de uitbreiding van zijn macht en invloedssfeer tot aan de Eufraat en — last not least — de hoge eer hem door Jahwe bewezen in de toezegging van een altijddurend koningschap voor zijn dynastie; hier hebben wij wel het hoogtepunt van het boek, vooral in cap. 7. Cap. 9 tekent Davids trouw aan het vriendschapsverbond met Jonatan. Na dit gedeelte vol lichtglans verhalen cap. 10—20 van de donkere schaduwen, die vielen over Davids leven, als de van Godswege beschikte straf op zijn zware overtredingen — overspel en moord — namelijk: het verlies van een kind, bloedschande en broedermoord in zijn gezin, rebellie van zijn eigen zoon Absalom, bloedige burgeroorlog. Het slotgedeelte van het boek, cap. 21—24, geeft niet een voortzetting van het geschiedverhaal, maar kan beschouwd worden als een waardevol aanhangsel, dat in een zestal stukken proza en poëzie een aanvulling geeft op de geschiedenis van Davids leven en regering, zie hierover ben. § 4 A, blz. 23 v.

Vele geleerden zijn van mening dat cap. 21—24 niet staan op de plaats waar zij oorspr. behoorden en dat daarentegen 1 Kon. 1—2 (die berichten over de troonsafstand van David en zijn dood) op II 10—20 behoorden te volgen en oorspr. daarmede ook een geheel hebben uitgemaakt. Ze zouden daarvan later door onoordeelkundige hand zijn losgescheurd. Men vindt dit gevoelen bij Smith (blz. XXVII), Eissfeldt (blz. 370), Snaith (blz. 97), Vriezen (blz. 140), Hertzberg (blz. 8) e.a. Inderdaad laat de mogelijkheid zich niet betwisten dat 1 Kon. 1—2 in een der bronnen, die onze auteur gebruikte, onmiddellijk volgde op wat in ons boek Sm II cap. 20 heet. Maar dan stond het hem toch vrij om aan dit document niet meer te ontlenen dan hij voor de behandeling van zijn thema — de vestiging van het theokratisch koningschap, zie § 4 A — nodig had. In geen geval kan men dus zeggen dat ons boek Sm verminkt of onvolledig is. Voorts bepalen wij ons tot de volgende opmerkingen: 1. de bovengenoemde mening t.a.v. de plaats van 1 Kon. 1—2 wordt door geen enkel getuigenis van tekstcritische aard bevestigd of gesuggereerd; 2. de capita 21—24, die „vrij sterk het karakter van addenda vertonen" (aldus Aalders, blz. 189), vormen een zeer geschikt besluit van het boek, omdat ze geheel in de tijd van David thuis horen; zie hierover ben. blz. 23 v.; 3. daarentegen zijn 1 Kon. 1—2 op hun plaats onmisbaar als „Einleitung zur Geschichte Salomo's (Keil, blz. 3 en in dezelfde geest Hertzb. t.a.p.).

Dit overzicht van de inhoud kan in de volgende indeling summier worden samengevat:

Eerste Deel.

Samuël, de laatste richter, stelt het koningschap in, I 1—12.

A. Samuëls geboorte, jeugd en roeping tot profeet; het goddelijk gericht over het huis van Eli; het optreden van Samuël als richter, hfdst. 1—7.

B. Samuël stelt op Gods bevel het koningschap in; Sauls voorspoedig begin; Samuëls afscheid, hfdst. 8—12.

Tweede Deel.

Het koningschap van Saul — een mislukking, I 13—31.

A. Saul blijkt al spoedig niet de ware theokratische koning en wordt vanwege zijn ongehoorzaamheid door God gedesavoueerd, hfdst. 13—15.

B. David, in het geheim gezalfd, komt in Sauls dienst als veldheer; hij huwt zijn dochter, maar wordt door Saul als rivaal beschouwd, naar het leven gestaan en vervolgd, hfdst. 16—26.

C. David wordt vazal van Akis; Saul vindt de dood in de strijd tegen de Filistijnen, hfdst. 27—31.

Derde Deel.

David de ware theokratische koning, II 1—24.

A. Het koningschap van David over Juda; Isboset tijdelijk tegenkoning, hfdst. 1—4.

B. Het koningschap van David over geheel Israël, hfdst. 5—24.

a. Davids koningschap in zijn glorie, hfdst. 5—9.

b. Davids koningschap in zijn zwakheid, hfdst. 10—20.

c. Besluit van het boek, hfdst. 21—24.

§ 3. *Tekst en Vertalingen*

In de meeste comm. die omstreeks het jaar 1900 verschenen, maar ook in sommige van meer recente datum wordt een zeer ongunstig oordeel geveld over de toestand waarin de tekst van Sm ons is overgeleverd. In zijn diss. (Research etc. 1938, ch. I) geeft De Boer een overzicht van de aan deze tekst gewijde critische beschouwingen, in welke als hoofdoorzaak van deze ernstige corruptie wordt verondersteld, dat Sm veelvuldig is overgeschreven. Schulz zoekt de oorzaak eerder in „absichtlichen Zusätzen und Auslassungen" (dl. II blz. 316). Maar dit daargelaten, wat de „Textgestalt" aangaat komt Sm vlg. Budde terstond na Hosea en Ezech., terwijl reeds vlg. Thenius (zie Keil, blz. 10 noot) in niet minder dan 385 gevallen de MT naar de oude vertt., vooral naar de LXX, zou moeten geëmendeerd worden. De critiek op de MT ging — ook bij Wellhausen en Driver — veelal samen met grote waardering voor de LXX. Dat dit gevoelen door Keil krachtig werd bestreden, blz. 10—12, bracht in de algemene opinie destijds geen verandering, maar toch kan er thans van een zekere kentering gesproken worden. Zo is De Boer van mening (en hij beroept zich hiervoor ook op Nyberg), dat men bij zijn critiek op Sm veel te grote waarde heeft toegekend aan het getuigenis van de LXX en te gemakkelijk tot emendatie heeft besloten of geadviseerd (dit slaat ook op Kittel BH); eveneens zegt VdBorn „dat de overgeleverde hebreeuwse tekst van

Sm toch minder bedorven is als vaak wordt aangenomen" (§ 6), en oordeelt Med (vooral op grond van een vergelijking tussen de par. plaatsen in Sm en Kronieken, alsmede tussen Ps. 18 en II 22): „c'est donc seulement d'une manière relative qu'il faut entendre l'état défectueux du texte hébreu de Samuel" (blz. 331). Schrijver dezes stemt hiermede in. Volgens zijn mening is er nog een bepaalde oorzaak aan te wijzen voor het geringschattend oordeel over de tekst van Sm. Zoals bekend is zijn de twee voornaamste handschr. van de LXX de cod. Alexandrinus (A) en de codex Vaticanus (B). Deze beide verschillen echter onderling aanmerkelijk in hun weergave van de Hebr. tekst, waarbij cod. A in de regel veel nauwer bij laatstgenoemde aansluit dan cod. B. Het meest spectaculaire voorbeeld vindt men in I 17—18 : 5. Bij de exegese zal dit telkens vermeld worden. Nu ontvangt men sterk de indruk dat in de bedoelde comm. (ook nog bij Schulz) cod. B voor de beste representant van de LXX gehouden wordt en dat cod. A de naam heeft van naar de MT „verbessert" (Schulz, dl. II blz. 324) te zijn, zodat hij als tekstgetuige minder in aanmerking mag komen. Het resultaat van deze beschouwing is dan een minder gunstig oordeel over de MT. Daarom is het wel nodig het onderscheid in het oog te houden tussen enerzijds het oordeel over de gesteldheid van de Hebreeuwse tekst en anderzijds de waarde van de LXX als tekstgetuige en hulpmiddel bij de tekstcritiek. Het gaat niet aan om voor de laatste slechts een lijst van credit-, voor de eerste alleen een lijst van debetposten aan te leggen. Evenmin is het billijk cod. A te discrimineren, omdat hij (in de regel) met de MT overeenstemt. In verband hiermee willen wij het standpunt van De Boer nog wat nader omschrijven. Hij bespreekt afzonderlijk The Targum (blz. 10—21), The Pešitto (blz. 22—43) en The Septuaginta (blz. 44—69) en noteert de verschillen met de MT in drie rubrieken (minus, plus en difference). Zijn conclusie is dat al deze drie vertt. onze Hebr. tekst voor zich gehad hebben. Tekstcritisch zijn de eerste twee van weinig waarde. Maar dit geldt ook van de LXX, omdat deze een vrije weergave wil zijn. Voor de vertaler is „translating = interpreting", hij wil vertellen. Ofschoon niet steeds duidelijk blijkt om welke reden hij van de MT afwijkt, heeft hij toch ontwijfelbaar naar deze vertaald, maar doordat hij zich grote vrijheid veroorloofde, levert zijn werk geen basis voor tekstemendaties. Alverder zegt De Boer nog over de MT, dat deze is "the starting point for the exegesis". Wij moeten de gedachtenwereld van de auteur verstaan en daarmede „congeniaal" zijn om een emendatie te kunnen aanbrengen. In veel gevallen zal men moeten eindigen met een „non possum" (blz. 78 en 79). Van belang is ook de uitspraak dat het bewijs ontbreekt voor het bestaan van een Hebr. tekst, waarvan de MT "would be a later divergent adaptation" (blz. 70).

Wanneer De Boer tegenover een extravagante waardering van de LXX opkomt voor het gezag van de MT, verdient dit zonder twijfel onverdeelde instemming. Maar in de wijze waarop hij de oude vertt. en speciaal de LXX als hulpmiddel bij het vaststellen van de tekst diskwalificeert, gaat hij veel te ver.

Wij komen hierop nog terug maar houden al bij voorbaat staande, dat het bij de moeilijkheden, waarvoor Sm ons plaatst, niet aangaat het getuigenis der oude vertt. a priori terzijde te laten. Met name de LXX bedoelt toch onge-

twijfeld het O.T. in het Grieks over te zetten en wordt als zodanig in het N.T. tal van malen geciteerd (ook soms waar die vertaling o.i. onjuist of althans onnauwkeurig is, bijv. in Hebr. 10 : 5—7, vgl. met Ps. 40 : 7—9). Juist bij de moeilijke kwestie, op welke gronden in de codex Kat. van de LXX grote stukken (nl. I 17 : 12—31, 41, 55—58; 18 : 1—5, 10—11, 17—19, 29—30) zijn weggelaten (men vindt ze wèl in cod. Al., dit in overeenstemming met de MT) schijnt de theorie van De Boer niet op te gaan. Meer hierover komt aan het begin van cap. 17.

In het algemeen is het dan ook gewenst zich van categorische uitspraken naar de ene of de andere zijde te onthouden. Dat is ook het geval met het laatste der boven gegeven citaten. Het door De Boer bedoelde „bewijs" moge niet te leveren zijn, het is toch volstrekt niet ondenkbaar dat de oude vertalers konden beschikken over Hebr. handschriften, welke enigszins afweken van de tekst, die later door de Mas. is aangenomen, maar toch gezag hadden als àfschriften van het origineel (wellicht zullen de Qumranvondsten enige steun bieden aan deze mogelijkheid, zie ben.). Door Schulz zijn verscheidene plaatsen aangevoerd (dl. II blz. 319 v.), waar de LXX woorden of zinsneden heeft die niet op onze MT teruggaan, maar waarvan toch vlg. Schulz „so gut wie sicher" valt aan te tonen, „dasz das Mehr in G auf hebräischer Urschrift beruht". Dit behoeft daarom niet overal (waar LXX een plus heeft) het geval te zijn, maar de mogelijkheid laat zich moeilijk betwisten. Ook Schulz stemt toe dat „der Grieche die Zusätze auf eigene Faust" kan gemaakt hebben. Hij heeft niettemin grote lof voor de „Gewissenhaftigkeit", die hem bewoog op moeilijke plaatsen het Hebreeuwse woord met Griekse letters, dus in transcriptie, over te nemen. Hier past de dubbele opmerking, dat ook zulk een getranscribeerde tekst voor de tekstcritiek niet zonder waarde is, maar dat deze handelwijze niet getuigt van een grondige kennis van het Hebreeuws bij de Griekse vertaler. De Groot laat zich daarover dan ook — in navolging van Ehrlich— tamelijk geringschattend uit (blz. 10).

Nu komt het ons niet noodzakelijk voor om op de vraag, of de LXX berust op een andere Hebr. tekst dan onze MT, een categorisch antwoord te geven. De meningen gaan op dit punt uiteen, maar ook indien àllen de vraag bevestigend zouden beantwoorden, zou daarmede nog niet uitgemaakt zijn dat die andere tekst ook inderdaad ouder en beter was. Van die gedachte komt men meer en meer terug. De Groot zegt letterlijk: „het is niet altijd gemakkelijk in bepaalde gevallen te zeggen, welke tekst de oudere en betere is" (ib.). En niet alleen Keil koos met beslistheid voor de MT, maar ook Schulz komt na een uitvoerige beschouwing van de verschilpunten tussen MT en LXX tot de conclusie: „Nach den gegebenen Proben lassen sich für die Benutzung der Septuaginta keine allgemeinen Regeln aufstellen. Es musz vielmehr von Fall zu Fall untersucht werden, ob man ihr im Gegensatz zu H folgen soll oder nicht" (blz. 323). Wat haar kern betreft — het „von Fall zu Fall" — komt deze richtlijn ons volkomen juist voor. Zij wordt ook door N. Peters en P. Dhorme aanbevolen (zie Leimb blz. 3). Zij behoeft echter wel enige aanvulling. Het is immers onjuist de MT en de LXX geheel op één lijn te stellen. De laatste is — zoals al eerder werd opgemerkt — een vertaling, maar de MT is de enige tekst die ons in de eigen taal van het O.T., het Hebreeuws, is overgeleverd. Daarmede

wordt door Schulz te weinig rekening gehouden, en dit niet alleen waar het gaat om een keuze tussen MT en LXX. Immers ook afgezien hiervan brengt hij zoveel willekeurige veranderingen aan (door een „Abschreiber" in de Hebr. tekst aangebracht, voorbeelden op blz. 317 v.), dat hij feitelijk in sterke mate aan de MT een cachet van onbetrouwbaarheid geeft. Dit getuigt van te weinig eerbied voor de traditie. De stelling van De Boer dat de MT is "the starting point for the exegesis" moet volledig tot haar recht komen. Zonder twijfel levert de tekst van Sm talrijke moeilijkheden op en kan ieder zich (bij de pogingen om deze op te lossen) vergissen, maar in het algemeen blijft toch nog steeds Keils uitspraak van kracht „die gegen die Integrität des masoretischen Textes unserer Schrift erhobenen Bedenken sind nicht begründet" (ib.). Wij mogen ervan uitgaan dat wij een tekst voor ons hebben, die niet verminkt of verknoeid, maar in hoofdzaak betrouwbaar is te achten en waarvan de zin zeer wel is vast te stellen. Ook dan blijven er bepaalde cruces over, maar in vele gevallen laten ook de oude vertt. ons daarbij in de steek (Keil noemt als voorbeelden I 6 : 19, 13 : 1; II 21 : 19), zodat wij daar met zeer oude gevallen van tekstcorruptie te doen moeten hebben. Daartegenover staat dat wij meestal kunnen spreken van verklaarbare schrijffouten (als verwisseling van ד en ר of van אל en על) of van „omissions involuntaires" die te danken zijn aan haplografie of homoioteleuton. De gebezigde uitdr. is van Med, die erop wijst dat men bij het signaleren van oneffenheden in de tekst soms sterk overdreven heeft en tenslotte schrijft: „Il 's impose donc d'examiner chaque cas particulier pour fixer la meilleure leçon" (blz. 332, vgl. de boven geciteerde richtlijn van Schulz). Het spreekt vanzelf dat bij vertaling en exegese ook de Vulgata geraadpleegd moet worden, temeer omdat Hieronymus zich erop beroemt niets tekort gedaan te hebben aan de „hebraica veritas" (zie Leimb blz. 3). Maar als hulpmiddel tot vaststelling van de tekst kan zij toch niet met de veel oudere LXX op één lijn gesteld worden.

Wat betreft de Arameese (Targum) en de Syrische vertaling (Pesjitto) verwijzen wij naar de boven vermelde uiteenzettingen van De Boer. Zie over de oude vertt. in het algemeen ook C. van Leeuwen in BEH, dl. I blz. 31 vv. Daarvan worde hier nog vermeld de door Lagarde (1883) uitgegeven LXX-recensie van de priester Lucianus († 312), geciteerd als Luc, zie Leimb.

Hier volgen enkele plaatsen waar de LXX ongetwijfeld op een betere tekst berust (of: de tekst beter in vertaling bewaard heeft) dan de MT: I 4 : 1, 10 : 1, 13 : 15, 14 : 18 (in 18b is cod. B te verkiezen boven cod. A, die op de MT berust). Verder in 17 : 39, 20 : 16*a*, 25, 23 : 6.

II 13 : 34, 39, 15 : 20 slot, 19 : 11.

Daartegenover staat dat de LXX meer dan eens de tekst willekeurig heeft veranderd of uitgebreid, bijv. in I 1 : 21 en 24b, 6 : 19, 14 : 23 v. en 41 v., 29 : 10.

II 8 : 7, 20 : 18 v., 23: 3—4, 24 : 14.

De verschillen betreffen dikwijls de getalsopgaven, welke in de LXX bijna steeds hoger zijn dan in de MT. Zo heeft deze in I 9 : 22 het getal 30, de LXX heeft 70; andere verschillende opgaven zijn in 11 : 8 resp. 300.000 + 30.000 en 600.000 + 70.000, in 15 : 4 resp. 200.000 + 10.000 en 400.000 + 30.000, in 22 : 18 resp. 85 en 305; in II 8 : 4 resp. 700 en 7000; in II 10 : 6

en 18 zijn de opgaven echter gelijk, evenzo in 24 : 9 en 15. Over de kwestie van de grote getallen als zodanig zie men bij 11 : 8.

Het is moeilijk voor al de hogere opgaven van de LXX een afdoende verklaring te geven. Men zou kunnen spreken van een stelselmatige overdrijving, maar wat voor zin zou deze hebben? Ze schijnen immers ook in de MT al sterk overdreven (vgl. Num. 1 : 46; Ri. 20 : 2). Eerder zou men moeten denken aan misverstand bij het weergeven van getallen, mogelijk als gevolg van het gebruik van afkortingen.

Als hulpmiddel tot vaststelling van de juiste, oorspronkelijke tekst kunnen in enkele gevallen ook dienen de parallelle teksten in 1 Kronieken. Uit I betreft dit alleen cap. 31, uit II een veel groter aantal pericopen. We willen hier verwijzen naar de aantekening terzake in deze Comm. bij II 5 : 5, en naar het daar genoemde art. in GTT, 1961, afl. 4/5, alwaar voorbeelden vermeld staan. Meestal kan echter de tekst van Kronieken wel dienen om een mededeling van Sm te verduidelijken en aan te vullen, maar slechts zelden om een tekst van Sm te herstellen. Dit laatste is wèl het geval bij II 21 : 19, verg. met 1 Kron. 20 : 5.

Resumerende menen we voor de beschouwing en behandeling van de tekst van Sm de volgende regels te moeten aangeven:

a. de Hebreeuwse tekst van Sm, zoals die ons door de Masoreten is overgeleverd, is (al hebben de mas. punctuatie en annotaties niet hetzelfde gezag als de consonanten) het object van ons wetenschappelijk onderzoek, waarvan de exegese de juiste zin heeft vast te stellen;

b. in alle plaatsen waar de MT een goede en in de samenhang passende zin oplevert, heeft de exegese zich daaraan te houden, waarbij vanzelfsprekend valt te rekenen met het feit dat de Hebr. handschriften op bepaalde punten onderling verschillen;

c. slechts in die gevallen waarin de MT geen redelijke, althans geen aanvaardbare zin oplevert, is het noodzakelijk om met zo gering mogelijke afwijking van de MT en met gebruikmaking van de oude vertt., inzonderheid van de LXX, de juiste, oorspronkelijke tekst te herstellen — dit althans te beproeven — en deze aan de exegetische arbeid ten grondslag te leggen;

d. slechts bij zeer hoge uitzondering is het verantwoord de overgeleverde tekst door middel van een conjectuur te emenderen. „Juist omdat zij op „gissing" berust, moet men met de conjectuur uiterst behoedzaam omgaan", aldus terecht Aalders, Chr. Enc. art. Conjecturale kritiek, waarin betoogd wordt dat de conjectuur alleen dan geoorloofd is, wanneer alle andere middelen tot vaststelling van de juiste tekst falen, maar dat men haar bij het O.T. toch niet geheel missen kan.

De Qumran-handschriften. Met een enkel woord is boven reeds gewezen op de mogelijkheid, dat door bestudering van de in het opschrift genoemde handschriften meer licht zal verkregen worden over de juiste tekst van Sm. Daar het onderzoek van de betrokken handschriften nog in volle gang is en de publicatie nog geenszins is voltooid, kan er momenteel nog niet van belangrijke, vaststaande resultaten gesproken worden. Wij moeten ons bepalen tot mededeling van de volgende gegevens.

In zijn algemeen oriënterend art. Dode-Zeehandschriften (Chr. Enc. dl. 2, waarin aan het slot ook lit.opgave tot 1955; vgl. art. Qumran van idem in dl. 5

met lit.opgave tot 1958) schrijft J. J. Koopmans o.m.: „Het bleek dat 4 Q verreweg de belangrijkste vondsten bood. Hier waren ruim 15.000 fragmenten, waaruit men met eindeloos geduld tot nu toe 330 hss. heeft kunnen samenstellen, waaronder 90 bijbelse. Alleen een hs. van Samuël zal misschien tenslotte een compleet boek opleveren. De inhoud van deze grot is wellicht van nog meer belang dan die van 1 Q" (blz. 441).

Meer gepreciseerde mededelingen over de door Koopmans in dit citaat genoemde vondst werden verstrekt door F. M. Cross Jr. in „La Grotte 4 de Qumrân (4 Q), met fotocopieën verschenen in Revue Biblique 1956, tome LXIII, blz. 56—58. Cross bericht hier dat onder de gevonden handschr. van de historische boeken zich drie („trois mss") van Samuël bevinden en dat twee daarvan gedeeltelijk — nl. I 16, 19, 21 en 23 fragmentarisch — zijn gepubliceerd in BASOR 132, van Dec. 1953, blz. 15—26. Tezamen vormen zij (met het nog-niet gepubliceerde) „le plus considérable des mss de la grotte 4". Dit bevat I en II Sm, geschreven in kolommen. Van de 33 kol. van I ontbreken kol. 12, 16, 18—24 en 28. Het best bewaard gebleven zijn kol. 2, 3 en 6. Maar „en n'aucun endroit de S. on n'a de colonne complète ou quasi complète. Le texte ... est étroitement appointé à la tradition que reflète le grec" (blz. 57). Een gedeelte van 4 Q Sam (b) is als een reeks fragmenten (alleen uit I) door Cross gepubliceerd in JBL, LXXIV, Sept. 1955.

In de grote uitgave van D. Barthélemy O.P. and J. T. Milik, get. Discoveries in the Judaean desert, waarvan Qumran Cave I als no. 7 een plaat bevat (pl. XI) met fragmenten uit I en II, vinden we als beschrijving van de gevonden brokjes: vrij brede regels van ± 12 cm lengte, hoogte 26 cm met wrsch. 40 regels goed op de lijn geschreven. Verder deze aant.: „Les livres de S. constituaient donc un seul rouleau, cequi n'est pas surprenant", en: „Les graphies et le texte sont assez classiques. On remarquera que tous les noms propres out les formes tardives du type Chron., et que dans les verbes lamed-hé, les formes apocopées de l'aoriste inverti sont toujours remplacées par les formes lourdes" (blz. 64 v.).

Deze opmerking betreft m.n. uit II de vss. 20 : 6—10, 21 : 16—18 en 23 : 9—12; zie de Comm. op II, blz. 360, 399, 432. De boekrollen schijnen van groter formaat geweest te zijn dan die van de Griekse vertalers, zie § 1.

Naar aanleiding van de door Cross verzorgde uitgaven is door F. Maasz geconstateerd dat de Q-fragmenten krachtige steun bieden aan de tekst van de LXX (zie ThLZ 81, 1956, blz. 337—340). Ook J. Hempel sprak zich in deze geest uit in ZAW 65, 1953, blz. 296 vv. Vlg. Maasz dateren de Sm-fragmenten al uit de 3e eeuw v. Chr. en kunnen zij dus een tekst vertegenwoordigen, die aan de LXX ten grondslag gelegen heeft. Inderdaad is het mogelijk dat de Q-handschriften van Sm ouder en beter zijn dan dat waarop de MT berust. Maar men moet niet te haastig zijn met dergelijke forse conclusies. In een zeer bezonnen artikel (zie het in de Lit.lijst vermelde Studies) komt I. H. Eybers na minutieus onderzoek van de fragmenten in 1 Sam. tot een ander, meer evenwichtig oordeel (Notes on the text of Samuel, found in Qumran Cave 4, blz. 1—17, spec. 14—17), dat gunstiger is voor de MT, die meermalen ook bij 4 Q steun vindt tegenover de LXX. Over de in Qumran gevonden rol van het boek Jesaja zie men het art. van Koopmans, Chr. Enc. dl. 2 blz. 443, en breder A. H. Edelkoort, De handschriften van de Dode Zee, Bosch en Keuning, Baarn, blz. 41 vv.

Zolang de bestudering van de Sm-handschr. nog niet voltooid is, zullen wij ons van een definitief oordeel moeten onthouden. De regel om bij differenties in de tekstgestalte van geval tot geval onbevooroordeeld te werk te gaan (zie boven) betekent echter dat wij ook met de Qumran-vondsten rekening houden bij de exegese van Sm. Men zie hierover nog de artt. *Qumran en de Bijbel,* van J. C. de Moor in Gereformeerd Weekblad, april-juni 1965, uitg. bij J. H. Kok N.V. te Kampen.

§ 4. *Compositie van het boek*

In deze § wordt getracht een inzicht te geven in de bouw en samenstelling van het (hier als één geheel beschouwde) boek Samuël. Zonder twijfel behoort het tot de taak van de inleidingswetenschap of de canoniek om t.a.v. een bepaald Bijbelboek een onderzoek in te stellen naar de wijze waarop, alsmede naar de tijd waarin, het is tot stand gekomen. Dat deze taak niet het voornáámste deel is van de studie, aan zulk een boek gewijd, springt in het oog. Zij is, vergeleken bij de exegese die de eigenlijke inhoud tot in details zoekt te verstaan, van secundaire betekenis. Evenwel mag ook met nadruk worden uitgesproken dat een juist inzicht in de samenstelling, de indeling en de literaire gestalte van het boek, ook in zijn samenhang met andere delen van het Oude Testament, bevorderlijk en zelfs onmisbaar is voor het recht verstand van de inhoud, en tevens dat zij opheldering kan bieden bij moeilijkheden en problemen voor welke de tekst ons plaatst.

Nu ontvangen wij t.a.v. Sm —evenals dit met de meeste O.T.-ische boeken het geval is — over de wording van het boek geen rechtstreekse inlichtingen. Hoe de auteur te werk gegaan is bij het verzamelen en schikken van zijn stof, de groepering van de feiten enz., hebben wij af te leiden uit het resultaat van zijn arbeid, zoals dat ons in het canonieke boek Sm is overgeleverd. De enige bron die de auteur zelf noemt (zo schijnt het tenminste) is „het Boek des Oprechten", II 1 : 18, zie hierover ben. sub D. Nu levert het ontbreken van directe gegevens als bovenbedoeld geen ernstige moeilijkheden op, als men er maar van uitgaat dat wij te doen hebben met een boek, dat die naam verdient, een zelfstandig deel van de Canon met een eigen geluid, beheerst door een bepaalde leidende gedachte. Dat is b.v. de mening van Keil, die spreekt van een „Plan und Zweck, der sich durch beide Bücher hindurchzieht und Auswahl wie Anordnung des Stoffes beherrscht" (blz. 4), terwijl hij daarop nog laat volgen: „die Anlage des Werkes nach einem bestimmten Plane erhellt schon aus der Gruppirung der geschichtlichen Tatsachen". Op dit standpunt is het mogelijk een vruchtbaar onderzoek in te stellen naar de compositie van het geheel. Indien men echter in Sm een aantal producten van oud-Israëlitische letterkunde ziet, die min of meer willekeurig zijn samengebundeld, maar die „literair niet een sluitend geheel vormen" (De Groot, blz. 10), of „een samenvatting van enige verhalencycli, benevens van een aantal annalen en lijsten" en „een paar oude liederen" (Vriezen, blz. 140), dus „kein einheitliches Werk" (Sellin-Fohrer, blz. 235), dan kan men niet meer van een boek, alleen van een compilatie spreken. Hoeveel goeds en schoons men dan overigens nog van Sm weet te zeggen, zoals De Groot en Vriezen zeer zeker óók doen (zie over l.g. § 7),

men laat toch aan het boek en zijn auteur niet voldoende recht wedervaren.

Allereerst willen wij nu een poging doen om positief aan te tonen dat er goede, afdoende grond is om te handhaven dat aan het boek Sm een bepaalde conceptie ten grondslag ligt, m.a.w. dat het door een aanwijsbaar thema wordt beheerst (A); daarna willen wij de nodige aandacht wijden aan de wijze waarop m.n. de literaire Samuëlcritiek getracht heeft het boek te ontleden, waarbij dan tevens de visie van de traditiehistorische arbeid aan Sm in het gezichtsveld komt (B), vervolgens gaan wij na wat op de talrijke bedenkingen tegen de eenheid en het eigen karakter van ons boek valt te antwoorden (C), om ten slotte te zien wat als vrucht van ons onderzoek kan vastgesteld worden m.b.t. de methode volgens welke het boek is geconcipieerd en in zijn huidige vorm gebracht (D).

A. Bij een onderzoek naar de leidende gedachte van het boek Sm moeten wij ons bewust zijn, dat wij te doen hebben met een eigensoortige vorm van historiografie. Menigmaal wordt daarmede in bepaalde beschouwingen te weinig of in het geheel geen rekening gehouden. Daarom stellen wij voorop dat ook de historische boeken van het O.T. goddelijke openbaring bevatten en a.h.w. van God uit geschreven zijn. Kan men van de geschiedboeken in het N.T. stellen dat deze de komst van het koninkrijk Gods in de wereld beschrijven, het O.T. tekent de voorbereiding daarvan in de oudste tijden en voornamelijk in Gods leiding met het volk Israël, waarmee Hij zijn verbond gesloten heeft. Hierdoor wordt het eigen karakter van deze geschiedbeschrijving bepaald. Zij brengt geen staatkundige geschiedenis van een bepaald volk en evenmin een volledige biografie van bepaalde personen, in casu dus ook niet van Samuël of Saul en zelfs niet van David. Zij gaat zeer selectief te werk en laat ons soms zeer onbevredigd. Maar het gaat om Gods weg door de historie, om zijn rijk en zijn verlossingswerk, zie G. Ch. Aalders, *De geschiedschrijving in het Oude Testament* (J. H. Kok, Kampen, 1928, blz. 15 v.). Ook Koolhaas vestigt er de aandacht op dat de historische boeken deel uitmaken van de profetae priores en dus ook de gebeurtenissen uit het verleden beziet „in het licht van Gods heilige wil en raad" (blz. 71). Daarbij heeft elk boek weer zijn eigen plaats in het geheel.

Wat nu betreft het thema van het boek Samuël, onder verwijzing naar het in § 2 gegeven overzicht van de inhoud menen wij dit te moeten omschrijven als de wording, instelling en vestiging van het ware theokratische koningschap in het volk Israël. Zoals bekend is onderscheidde Israël zich in de eerste eeuwen van zijn volksbestaan ook daarin van zijn naburen dat het geen menselijk koning bezat. Juist daarom is het zo uiterst merkwaardig dat het ten tijde van de laatste richter Samuël tot de instelling van het koningschap gekomen is. Dit is dan ook niet in een ogenblik tijds gebeurd. Reeds de richterentijd met zijn ongeordende toestanden (Ri. 17 : 6, 21 : 25) heeft moeten dienen om deze ingrijpende wijziging voor te bereiden, die dan ook in het boek Samuël niet in enkele korte zinnen afgedaan, maar in I 8—12 breedvoerig beschreven wordt als een gebeurtenis van buitengewone importantie in Israëls volksbestaan, waarmede een nieuw tijdvak begon, en een (zoals wij zien zullen: naar hoger niveau voerende) ontwikkelingsgang zijn intrede deed. Stellig werd door deze gang van zaken Gods plan met Israël niet verstoord. Integendeel:

Hij heeft het juist zo gewild en bestuurd. Dit blijkt ten duidelijkste uit de medegedeelde feiten: 1. dat God aan Samuël uitdrukkelijk bevolen heeft een koning aan te stellen, I 8 : 7—9, 22); 2. dat Hij zelf de door Hem voor het koningschap bestemde persoon door Samuël heeft doen zalven (9 : 15—17, 10 : 1), 3. hem vervolgens bij loting heeft laten aanwijzen (10 : 17—24), en 4. hem door zijn Geest heeft toegerust en bekwaamd om niet alleen Jabes te ontzetten (11 : 4—11), maar ook door voorspoedige oorlogsvoering Israël althans aanvankelijk uit zijn vernedering onder Filistijnse druk op te heffen (14 : 23, 18 : 7, 30).

Volgens de gegevens, ons in Sm verstrekt, lijdt het derhalve geen twijfel of de instelling van het koningschap in Israël is door Jahwe zelf gewild. Behalve de genoemde capita getuigen daarvan ook b.v. I 16 : 1—13 en II 7 : 8—16. Maar dit betekent in genen dele dat nu aan de bijzondere verhouding tussen Jahwe en Israël een einde gekomen is en Jahwe's heerschappij vervangen wordt door die van een mens. Integendeel, de theokratie blijft voortbestaan, maar zij neemt het koningschap in haar dienst en geeft het een bijzondere gestalte, zo nl. dat de koning als vertegenwoordiger van Jahwe over diens volk regeert en daarbij aan zijn wil volstrekt gebonden is. Daarom spreekt Buber (Erz. blz. 129) van een „Ablösung der unmittelbaren primitiven Theokratie durch die mittelbare". Ook de richters waren trouwens reeds door God geroepen en met macht bekleed. Maar het koningschap was daarvan onderscheiden door zijn erfelijk karakter en doordat het meer Jahwe's machtsvolheid over het gehele volk openbaarde (vgl. de speciale titel nāgîd I 9 : 15, 17; 10 : 1) en „een teken van Gods koningschap over Israël" (Koolhaas, blz. 75) moest zijn. Toch is het — hoewel een nieuwe instelling — niet een „Fremdkörper", dat in Israël niet thuishoort, zoals m.n. door A. Alt herhaaldelijk is uitgesproken, b.v. in zijn art. *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda* (1951), Kl. Schr. II, blz. 116. Weiser heeft (blz. 54) juist betoogd dat de voorstelling van Jahwe als koning van Israël „schon in die vorstaatliche Zeit Israels hinaufreicht" (dit o.m. met beroep op Ex. 15 : 18, 19 : 6, Num. 23 : 21, Deut. 33 : 5) en dat het aardse koningschap in de z.g. deuter. literatuur nergens principieel veroordeeld wordt. Als de koning zijn taak en zijn plaats recht verstaat, zal hij juist het middel zijn om die heerschappij van Jahwe over zijn volk te realiseren, vgl. Bijb. Handb. blz. 227 (Aalders) en 452 (Gispen).

Dat zulk een theokratisch koningschap door God bedoeld is, volgt onmiddellijk daaruit dat Hij het heeft doen instellen door de dienst van Samuël. Dit is een van de primordiale feiten uit ons boek (zie hierover breder sub C, blz. 37 v.). Uit Samuëls hand heeft Israël a.h.w. zijn eerste koning ontvangen. Het was daartoe ook bereid, omdat het in hem een bijna onbeperkt vertrouwen stelde; zijn woord had volstrekt gezag, omdat het van Jahwe kwam (zie 3 : 19—4 : 1, 7 : 2—12), zodat ook de koning vanzelfsprekend daaraan gebonden was. God zelf heeft zorg gedragen dat een man als Samuël de wegbereider van het koningschap zou zijn en het juiste woord zou spreken dat de positie van de koning als gezalfde van Jahwe bepaalde (zie 10 : 25, 12 : 3, 5, 13 v.). Van zijn hoge plaats en betekenis getuigt vooral ook het feit dat hij na zijn aftreden als richter toch in zekere zin in functie bleef nl. als man Gods, als profeet die Jahwe representeerde naast of (zo nodig) zelfs tegenover de koning (zie

12 : 23, 13 : 10—14, 15 : 1—3, 27 v., 16 : 1—13, 19 : 18 vv.). „Samuels importance in the history of the period cannot be overestimated" (Goldman, blz. X). „Hij was a.h.w. de ongekroonde koning van Israël" (Edelkoort, blz. 123; vgl. ook Kittel, Gestalten, blz. 99 vv.), aan wie zelfs de titel „verbondsmiddelaar" toekwam (zie Vriezen, Godsdienst, blz. 173), vgl. 8 : 7. Zie verder de artt. over Samuël in BE (Gispen en Chr. Enc. (Aalders).

Heel eigenaardig is dat J. L. Mackenzie in zijn art. *The four Samuels* (Bibl. Research VII, 1962, Chicago, blz. 3—18) betoogt dat de overlevering onduidelijk is inzake de vraag welk ambt Samuël nu eigenlijk heeft bekleed. „He was viewed in four different ways which appear to demand four different sources of tradition" (blz. 4). Vlg. M. was Samuël „no priest, no prophet, no judge". „The real Samuel" was „the seer.... the leader of the sons of the prophets" (blz. 16). Veel gezonder oordeelt Weiser in de uitspraak: „Ueberhaupt wird man sich hüten müssen ... die Grenzen zwischen richterlicher, kultischer und prophetischer Funktion zu scharf zu ziehen und die Tätigkeit des Samuel nur auf eine dieser Funktionen beschränken zu wollen" (blz. 21). Samuël had „eine besondere Qualifikation empfangen" (Hertzb., blz. 29). Dat treedt vooral daarin aan de dag dat hij met Mozes in één adem genoemd wordt, Ps. 99 : 6, Jer. 15 : 1. Hij had dan ook geheel in de geest van deze Godsman gearbeid. In het N.T. pleiten Hand. 3 : 24, 13 : 20 en Hebr. 11 : 32 voor de stelling dat Samuël de grondlegger is geweest van het profetenwezen, vgl. Keil blz. 6; Weiser, blz. 94. Uit zijn tijd dagtekent het geregeld optreden van profeten, ook wel in groepen of verbanden, zie I 10 : 5, 10, 19 : 18—24; in later tijd 1 Kon. 18 : 4, 13; 2 Kon. 2 : 3, 5, 7. Het hoogste eerbewijs (zij het indirekt) is wel dat het getuigenis aangaande zijn persoon uit 2 : 26 bijna woordelijk op Jezus zelf kon worden toegepast, Lucas 2 : 52.

In verband met het hierboven opgemerkte is het nu volkomen begrijpelijk dat het eerste gedeelte van ons boek gewijd is aan de afkomst, de jeugd en de vorming van de man die we in cap. 8—12 als de grondlegger van het koningschap ontmoeten. We zien hoe Samuël geboren is in een gezin, waar vooral bij de moeder oprechte, diepe godsvrucht het leven beheerst en ook de band aan het centrale heiligdom te Silo in ere gehouden wordt, anderzijds ook hoe hij juist dáár kennis maakt met het diep bederf van de cultus, die niet gedragen wordt door eerbied voor Jahwe en Zijn geboden. Op nog jeugdige leeftijd tot profeet geroepen moet hij reeds toen de innige begeerte gekend hebben om met Gods hulp paal en perk te mogen stellen aan de geestelijke en zedelijke verwording, door welke zijn volk werd bedreigd. Inderdaad heeft hij op rijper leeftijd gedurende een lange reeks van jaren het middel daartoe in Gods hand mogen zijn. De capita 1—3 en 7, waarin ons dit alles verhaald wordt, zijn dan ook te beschouwen als een essentieel onderdeel van het gehele boek, zij vormen de onmiskenbare inleiding,, die de verklaring biedt hoe het mogelijk geweest is, dat na de korte aarzeling een nieuwe staatsvorm, *het theokratisch koningschap,* door het volk Israël met algemene instemming, ten dele zelfs met enthousiasme is aanvaard, cap. 8—12, zie speciaal 8 : 6—9; 10 : 24—26; 11 : 12—15.

Over cap. 4—6 (incl. 7 : 1) zie ben. blz. 24. Thans merken we slechts op dat deze capita in het geschiedverhaal als zodanig op de juiste plaats staan en dat ze niet alleen de vervulling verhalen van de 2 : 34 en 3 : 11 v. vermelde oordeels-

profetie, maar ook een belangrijke bijdrage bieden voor de kennis van de situatie, die aan het optreden van Samuël als richter (7 : 2—6) onmiddellijk voorafging.

Wijst derhalve de opneming van Samuëls jeugdgeschiedenis aan het begin van zijn boek reeds op een planmatig te werk gaan van de auteur, dit treedt in dit gedeelte speciaal ook aan de dag (zoals reeds door Keil, vgl. ook Med, blz. 350, terecht is opgemerkt) in een tweetal trekken. Vooreerst daarin dat hij reeds in I 1 : 3 het gebruik invoert van de in de voorafgaande boeken van het O.T. nog niet eerder gebezigde Godsnaam יהוה צבאות, welke naam dan verder op tal van plaatsen voorkomt (vlg. Köh-B in het geheel elf maal). De verklaring van deze naam brengt grote moeilijkheden met zich (zie bij 1 : 3), maar in het algemeen kan stellig gezegd worden, dat hij uitdrukking geeft aan de machtsvolkomenheid van Israëls God. Het nieuwe in de positie van Israël, nu het in de volkerenwereld optreedt met een aardse koning, die straks zal heersen van Egypte tot aan de Eufraat (zie I 8, 1 Kon. 4 : 21 = MT 5 : 1), komt typisch tot uiting in het gebruik van deze nieuwe Godsnaam, vgl. König, blz. 162.

De tweede trek is de plaatsing van Hanna's lofzang aan het slot van wat in zekere zin de inleiding van het boek mag heten, I 1 : 1—2 : 10. Reeds de geboorte van de aan God gewijde zoon betekent het aanbreken van een nieuwe dageraad voor Israël. Maar duidelijker nog gewaagt deze psalm van de grote toekomst en de krachtdadige, verlossende ommekeer, die Jahwe zal teweegbrengen door het koningschap, 2 : 1—10 (zie de exegese). Hanna's lofzang bevat reeds het thema van het gehele boek Samuël, hij is het preludium van de machtige dankpsalm in II 22, waarbij dan weer Davids „laatste woorden" in II 23 : 1—7 zich aansluiten met een aankondiging van de grote „Heerser in de vreze Gods", die uit zijn nageslacht zal opstaan. Het noemen van de „gezalfde" van Jahwe is de draad die deze drie liederen verbindt (I 2 : 10, II 22 : 51, 23 : 1), maar die dan ook getuigenis aflegt voor de eenheid, die het boek kenmerkt.

Uit een en ander is duidelijk dat Sm een nieuw tijdperk inluidt en niet maar een voortzetting brengt van het Richterenboek (zoals Noth meent, zie ben. sub B). Met I 1—12 heeft de auteur zijn arbeid echter niet voltooid kunnen achten. De reden daarvan is dat de eerste koning Saul niet beantwoord heeft aan het ideaal van een theokratische koning, zoals dat door Samuël was neergelegd in zijn oorkonde over „het recht van het koningschap" (I 10 : 25) en aan volk-en-koning voorgehouden in zijn afscheidsrede (cap. 12). Men zal zich herinneren dat in de formulering van de hoofdgedachte van Sm gesproken werd van het *ware* theokratische koningschap. Dit is echter niet terstond in de eerste koning belichaamd. Al vrij spoedig bleek dat Saul zich niet onvoorwaardelijk verplicht achtte de normen en grenzen van zijn macht, zoals die hem door Samuël op het hart gebonden waren, te eerbiedigen (I 13 : 8—14). In het voorbijgaan zij opgemerkt, dat dit niet een mislukking van Gods plan kan heten. God heeft integendeel in verband met de onzuivere beweegredenen der oudsten van Israël bij hun verzoek om een koning (I 8 : 7 v.) feitelijk het volk met deze eerste koning gestraft. De beschrijving van Sauls koningschap laat wel niet onvermeld wat ten gunste van zijn persoon kan gezegd worden (zie de inleidende opmerkingen bij cap. 9), maar laat toch vooral het

volle licht vallen op zijn ongeschiktheid om in het theokratisch regeringsbestel van zijn volk op de juiste wijze, d.w.z. als Jahwe's dienstknecht, te fungeren. „Der Bericht über Sauls Regierungszeit ist die Geschichte seiner Verwerfung", aldus Asmussen, blz. 80. Reeds in 13 : 13 v. moet Samuël hem aanzeggen dat zijn koningschap niet duurzaam zal zijn, en in 15 : 22 v., 27 v. hem het definitieve vonnis van zijn verwerping door Jahwe bekend maken. Van menselijke zijde bezien is de proef met het nieuwe staatsbestel reeds door het eigenmachtig optreden van de eerste koning gefrustreerd. „L'insuccès pourtant n'est qu'apparent" (Med). God heeft reeds bij voorbaat in de aldus ontstane impasse voorzien en „Zich een man naar zijn hart uitgezocht" (13 : 14). David de zoon van Isaï is door Hem bestemd om het echte, zuivere koningschap-onder-God in Israël te realiseren en aldus het voorbeeld te zijn van de grote Koning van de eindtijd (Micha 5 : 1), die „Davids zoon" zal heten (Matth. 21 : 15, 22 : 41 v.v.). Derhalve zet de auteur nu zijn geschiedverhaal voort met de beschrijving van Davids zalving door Samuël en van zijn komen aan het hof (cap. 16), daarna van zijn overwinning op Goliat, waardoor hij reeds voor aller oog werd gedemonstreerd als de man die Israël nodig had (cap. 17), en vervolgens van geheel de weg waarlangs hij — eerst in Sauls dienst, later door deze gehaat en vervolgd, maar toch steeds loyaal tegenover de „gezalfde van Jahwe" (24 : 7, 26 : 9, 11) — als door Gods eigen hand is heengeleid naar de troon, I 18—31. Het is moeilijk voor tegenspraak vatbaar dat ook geheel dit gedeelte (I 16—31) beheerst wordt door hetzelfde thema als het voorafgaande (I 1—15); alleen maar, wij zijn hier in een verder stadium: het boeiend verhaal van de wijze waarop de toekomstige koning, de echt-theokratische „vorst over Israël" (I 25 : 30) zowel door zijn aanvankelijke verheffing als door zijn vernedering en beproeving wordt voorbereid op de vervulling van zijn levenstaak.

Met II 1 begint dan het verhaal van Davids verhoging. Na Sauls smadelijke ondergang is zijn terugkeer uit de ballingschap als een zonsopgang voor Israël: een Amalekiet brengt hem de tijding van Sauls dood en de koninklijke insigniën (1 : 10), zijn stamgenoten erkennen hem terstond als hun koning (2 : 4), het schismatieke koningschap van Isboset is innerlijk voos en wordt steeds zwakker (3 : 1); Abner verandert van een tegenstander in een bondgenoot, die zorgt dat Mikal naar David kan terugkeren en die de oudsten van Israël voor David wint (3 : 6—21), en nadat zowel hij zelf als Isboset door sluipmoord gevallen zijn (3 : 22—4 : 12), komen alle oudsten van Israël te Hebron samen om David over het volk der twaalf stammen, het volk van Jahwe, tot koning te zalven (5 : 1—3).

In het vervolg van cap. 5 en tot aan het slot van cap. 8 gaat de auteur nu tekenen de grootheid van David en van zijn rijk en de hoge eer, hem door Godzelf bewezen. De chronologische orde moet hierbij (evenals ook elders) voor een zakelijke orde plaats maken. De overwinning op de Filistijnen (5 : 17—25) moet voorafgegaan zijn aan de verovering van Jeruzalem, de vermeerdering van zijn gezin en de bouw van zijn paleis (5 : 6—16). Dan volgt het feestelijk overbrengen van de ark Gods naar Sion (cap. 6) met het doel dáár voor Israëls Koning Jahwe een passende woning, een tempel, te bouwen. Uit 7 : 1 blijkt dat David hiertoe pas gelegenheid kon vinden na de grote oorlogen, waarvan

cap. 8 : 1—14 een summier verslag geeft. In plaats echter dat David voor Jahwe een huis mag bouwen, zegt God hem door de dienst van Natan toe dat niet hij, maar zijn zoon en opvolger dit zal mogen doen, en dat God voornemens is zelf Davids dynastie en zijn koningschap voor immer in stand te houden, voor welke over-rijke belofte David Jahwe ootmoedig dankzegt (7 : 1—29). Over cap. 9 zie boven blz. 10 en de Comm. t.p.

Met de teboekstelling van het tot hiertoe besproken gedeelte had de auteur zijn taak nog niet volbracht. Hij had de totstandkoming van het theokratisch koningschap in zijn ontstaan en in zijn (na Sauls débacle gevolgde) bloei in Davids „Aufstieg" geschetst en daarbij doen uitkomen, hoe deze geniale vorst het instrument van Jahwe is geweest om de aloude goddelijke beloften aangaande het bezit van Kanaän en de heerschappij van Israël tot aan de Eufraat (Gen. 15 : 18 vv., Num. 34, Deut. 11 : 22 vv., Joz. 1 : 4) in vervulling te doen gaan. Het zou derhalve prachtig geweest zijn, indien de auteur bij II 9 zijn boek had kunnen afsluiten. Maar dit kon hij evenmin doen als dit aan het slot van I 12 gekund had. Hij mocht er niet van zwijgen dat door Davids eigen toedoen zijn rijk en zijn koningschap aan de rand van de ondergang is gebracht en alleen door Gods alvermogende hulp voor totale ineenstorting is behoed. Hij mocht niet nalaten te doen uitkomen hoe het bestaan èn het voortbestaan van het rijk Israël eniglijk en alleen gewaarborgd was door de trouw van God zelf, en niet voor het geringste deel door de begaafdheid zelfs van een brillante figuur als koning David. Ook David heeft (evenals Saul) getoond de hoge eer, die God hem bewezen had, onwaardig te zijn en het ideaal der ware theokratie niet te kunnen realiseren. En zo heeft de auteur het als zijn taak gezien niet slechts de vestiging dier theokratie, maar ook haar *bevestiging* en duurzaamheid temidden van opstand, verraad, vervolging en broedertwist te schilderen. En dit tegen de achtergrond van Davids dubbele misdaad, bedreven tegen Uria. Dit heeft hij gedaan in de capita 10—20 op zulk een wijze dat enerzijds Davids zonde in geen enkel opzicht verhuld of vergoelijkt wordt en anderzijds toch ook de echtheid van zijn berouw, zijn waarachtige ootmoed, zijn vertrouwen op Gods barmhartigheid en zijn wijsheid in het treffen van de nodige maatregelen, i.e.w. zijn geloof en zijn zielegrootheid aan de dag treden. Evenwel wordt alleen door Gods genadige verhoring van Davids gebed het gevaar voor het rijk afgewend en mag David behouden terugkeren en weer in zijn paleis zijn intrek nemen. Zijn troon is bevestigd en hij ontvangt de heerschappij over Israël als een verbeurde gave uit Gods hand terug. Uit het feit dat de auteur aan het slot van cap. 20 een lijst laat volgen van de grootwaardigheidsbekleders in de slotperiode van Davids regering mag afgeleid worden, dat hij gemeend heeft op dit punt zijn geschiedverhaal te kunnen beëindigen. Een voortzetting daarvan over de data en facta van Davids laatste jaren (zoals dat door 1 Kron. 22—29 geboden wordt) zou buiten het bestek van zijn doelstelling gevallen zijn. Het thema dat hem voor de geest stond was volledig ontvouwd en geïllustreerd.

Weliswaar volgen nu nog cap. 21—24. Maar dienaangaande kunnen wij ons bepalen tot de volgende opmerkingen:

1. Hoewel de in deze slotcapita bijeengevoegde stukken proza en poëzie (zie boven blz. 10) geen aaneengeschakeld verhaal vormen, vertonen zij toch

een innerlijke samenhang met het gehele boek Sm, daar zij tezamen dienen om het beeld te completeren van de theokratische koning bij uitnemendheid David, die voor later komende koningen als model gegolden heeft (zie b.v. 1 Kon. 3 : 14, 15 : 11; 2 Kon. 16 : 2, 18 : 3). Zij behoren dan ook wel degelijk bij ons boek en staan als aanvulling op hun juiste plaats. Zie hierover boven § 2 en deze Comm. op II, blz. 377 v.

2. Met de eenheid van hoofdgedachte (die de verschillende gedeelten van het werk verbindt) is geenszins in strijd dat bepaalde pericopen met dit thema in minder nauw verband staan. Dit is allereerst het geval met hetgeen in II wordt bericht over Sauls nageslacht. In zekere zin heeft Sauls schaduw nog op Davids koningschap gerust. We kunnen echter ook zien dat God zelf met Sauls huis heeft afgerekend ten gunste van zijn knecht David. Dit blijkt niet alleen uit het oordeel dat kwam over zijn neef Abner (3 : 27) en zijn zoon Isboset (4 : 6 v.), maar ook uit dat over de andere nakomelingen van Saul, zoals dit vermeld wordt in 21 : 1—14, een stuk dat zich nergens in cap. 10—20 liet inlassen. Dat de zoon van Davids boezemvriend Jonatan buiten het genoemde oordeel viel, is vermeld in 21 : 7, vgl. 9 : 1—13.

3. Een ander niet minder belangrijk nevenmotief is de zorg van David voor de cultus, inzoverre nl. dat hij voornemens geweest is een centraal heiligdom voor Jahwe te stichten. Daartoe diende het overbrengen van de ark naar Jeruzalem, cap. 6. Maar dit reeds genoemde caput staat niet op zichzelf. Het veronderstelt de historie van de lotgevallen der ark, welke in I 4 : 1*b*—7 : 1 verhaald zijn. In de opneming van dit gedeelte (waarover boven op blz. 20 v. reeds een opmerking werd gemaakt) blijkt weder dat de auteur met overleg is te werk gegaan bij de selectie van zijn stof. Dat er nog veel méér betr. de eredienst te vermelden viel (zoals blijkt uit 1 Kronieken), kan hem niet onbekend geweest zijn. Maar ter aanvulling van hetgeen hij wèl opnam, heeft hij zijn boek besloten met het verhaal van de altaarbouw en hetgeen de aanleiding daartoe vormde (volkstelling en strafgericht). Cap. 24 geeft op deze wijze ook het begin te zien van het in I 2 : 35 aangekondigde herstel van de eredienst in Israël

4. Wat betreft 21 : 15—22 is het begrijpelijk dat deze opsomming van wapenfeiten uit Davids worsteling met de Filistijnen, haar plaats bij de addenda gekregen heeft; in het kader van cap. 8 zou zij te omvangrijk geweest zijn. Hetzelfde geldt — mutatis mutandis — t.a.v. de lijst van Davids helden in 23 : 8—39. Beide pericopen zijn aan elkaar verwant, hoewel wrsch. niet aan dezelfde bron ontleend, zie deze Comm. op II blz. 395.

5. In 22 : 1—51 en 23 : 1—7 geeft de auteur aan David zelf het woord voor een terugblik naar het verleden en een profetie a.g. de toekomst. Ook deze pericopen zijn juist aan het slot van het boek uitnemend op haar plaats.

Op grond nu van hetgeen in dit gedeelte (sub A) is betoogd en aangevoerd menen wij te mogen vaststellen, dat het boek (I en II) Samuël een eenheid vormt. Het geeft zó duidelijk blijk van beheerst te zijn door één centrale, leidende gedachte, dat alleen zeer sterke argumenten in staat zouden zijn deze eenheid te doen betwijfelen. Ook al zullen allerlei bedenkingen nog de revue moeten passeren, de gestelde conclusie is reeds gewettigd door het feit, dat er van I 1 : 1 tot II 24 : 25 één bepaalde draad waarneembaar is, die alle onder-

delen en pericopen samensnoert: de definitieve vestiging van het ware theokratische koningschap in Israël.

Hiermede is niet ontkend, dat het boek zeer uiteenlopende soorten literatuur bevat. J. L. Koole onderscheidt (in een art. dat overigens handelt over *Het literair genre van Gen 1—3*, GTT 1963, afl. 2, blz. 91—93) niet minder dan vier mogelijkheden of vormen voor de weergave van historische gebeurtenissen, die alle in Sm voorkomen, nl. de „nuchtere annalen" (b.v. II 8 : 15—18, 23 : 8—39), de „weloverwogen geschiedverhalen" (b.v. I 16 : 14— II 5 : 25), de „eenvoudige volksvertellingen" (b.v. I 9, 17, 25) en de „dichterlijke vertolking" (b.v. I 18 : 7, II 22). Maar het merkwaardige is dat deze alle in Sm aan één idee, één thema, dienstbaar gemaakt zijn. Ze zijn planmatig verbonden op zulk een wijze dat ze in hun samenhang een boek vormen met een eigen boodschap, een boek dat dan ook aanspraak maakt op een eigen plaats in de Canon, zie § 7. Dit is in de grond der zaak zó evident, dat het zelfs wordt erkend door geleerden die in het algemeen minder gunstig oordelen over de conceptie van het boek. De Groot, die van oordeel is, dat Sm niet „naar een van te voren wel-overwogen plan is samengesteld" (blz. 10), gewaagt toch ook van de „onmiskenbare eenheid van lijn en hoofdgedachte" (ib, blz. 13). In dezelfde geest laat Hulst zich uit (zie blz. 263). En ook VdBorn die in zijn comm. zeer ver gaat in het constateren van inlassingen en onderling incongruente voorstellingen, kan niet nalaten van de boeken Samuël te zeggen, dat ze „een eigen karakter, een duidelijk stempel" vertonen en „een fundamentele eenheid" vormen (§ 2, blz. 8). De stelling is niet gewaagd dat trots alle verscheidenheid der samenstellende delen bij serieuze kennisneming de eenheid van het boek zich aan iedere lezer opdringt.

Als een van de genoemde argumenten onderscheiden getuigenis voor het eigen karakter en de eenheid kan nog gelden dat vlg. Aalders (blz. 186) „verschillende woorden en zegswijzen (zijn) te noemen, die in Samuël aangetroffen worden en daarbuiten niet of ternauwernood voorkomen." Aalders ontleent dan (via J. H. Raven, Old Testament Introduction), een aantal dergelijke Hebreeuwse woorden en termen aan S. R. Driver, Introduction to the Literature of the O.T. Wij vermelden hier alleen het gebruik van עלם (I 17 : 56, 20 : 22), חמש (II 2 : 23, 3 : 27, 20 : 10), verschillende vormen van ברה (II 3 : 35, 12 : 17, 13 : 5, 6, 10) en de uitdr. ואדמה על ראשו (I 4 : 12, II 1 : 2 en 15 : 32), maar menen voorts te mogen verwijzen naar de bij Aalders op blz. 186 v. genoemde voorbeelden, van welke hij tenslotte zegt: „hoewel het te boud zou zijn daaraan beslissende bewijskracht toe te kennen, ze schijnen toch wel enigszins te pleiten voor de eenheid en het eigen karakter van het boek."

B. Met betrekking tot de compositie van het boek Samuël staat het nu zo, dat in tal van comm. en andere publicaties beschouwingen worden voorgestaan die van de bovengegevene aanmerkelijk verschillen. In brede kring is het gevoelen verbreid, dat hetgeen nu voor ons ligt als 1 en 2 Samuël, niet alleen het resultaat is van een gecompliceerde wordingsgeschiedenis, maar ook duidelijk blijkt een samenvoeging te zijn van onderling vaak niet-harmoniërende verhalen, van lijsten, gedichten enz. Over de wijze waarop deze samenvoeging (met opzet gebruiken we dit enigszins vage woord) in haar werk gegaan is, lopen de gedachten uiteen, maar men is één in de overtuiging dat talrijke

symptomen van „Uneinheitlichkeit" verbieden aan eenheid van conceptie (en dus van auteur) te denken. Het is dan de taak van de literaire critiek, of wil men: van de inleidingswetenschap, om het geschrift als zodanig te ontleden, de niet bij elkander passende gedeelten uit hun tegenwoordige samenhang los te wikkelen en op deze wijze te komen tot omlijning en vaststelling van het oorspronkelijke geschrift, dat dan ook het dichtst bij de verhaalde feiten moet gestaan hebben.

Het ligt niet in de bedoeling in deze § een overzicht te geven van al de theorieën, die in de loop der jaren terzake zijn gepubliceerd en die het recht geven om van een Samuëlcritiek te spreken. Dit mag volstrekt overbodig heten, gezien het grote aantal van dergelijke, uitnemend oriënterende overzichten, dat in comm., encyclopedieën, Einleitungen e.d. te vinden is. Hier mogen speciaal genoemd worden het overzicht bij Young, blz. 109—153, idem bij Kraus in § 90 over „Die Geschichtswerke des A.T.", waarin hij de boeken Jozua t/m Koningen tezamen behandelt (blz. 411—416), eveneens bij Rowley van de hand van Snaith (blz. 97—102); voorts de Einleitungen van Eissfeldt § 40 (spec. blz. 359—376), Bentzen (blz. 91—96), Sellin-Fohrer (blz. 233—238) en Vriezen (blz. 140—145). Van de comm. noemen wij hier alleen Schulz, VdBorn en Med. Ten slotte het art. Samuelisbücher van K. Koch in RGG. Aan dit art. ontlenen we nu allereerst de volgende gegevens ter kenschetsing van de resultaten der genoemde literaire critiek.

Met J. G. Eichhorn begint (omstreeks 1800) „die literarkritische Erforschung" van Sm, vooral in deze vorm, dat Eichhorn in het verhaal over Sauls verkiezing tot koning meende op te merken een „Gegensatz zwischen einer anscheinend älteren königsfreundlichen (I 9—10 : 16, 13 f.) und einer jüngeren königsfeindlichen Darstellung (I 8, 10 : 17 f., 12, vielleicht 15); in 10 : 24—27 möglicherweise eine dritte Schicht". Het zoeken naar „durchlaufende Quellen" leidde tot de overtuiging dat de uit de Pentateuchstudie bekende „bronnen" J en E zich ook over Samuël uitstrekken (Budde, Cornill e.a., „zuletzt nachdrücklich Hölscher", 1952). Daarentegen neemt o.a. Eissfeldt aan, dat drie „Erzählungsfäden" (zie ben.) „den Grundstock der S.bücher bilden". Daar de „Einleitung" van Eissfeldt een standaardwerk mag heten, willen we zijn gevoelen over de compositie van Sm enigszins breder weergeven.

Na een historisch overzicht begint Eissfeldt zijn Analyse (evenals hij dit reeds in de 1e en 2e Aufl. gedaan had) met de woorden: „Man sieht: der Chor der Stimmen die sich zur Komposition unseres Buches geäuszert haben, ist recht bunt" (blz. 362). Toch constateert hij dat er enkele „weithin anerkannte Ergebnisse" zijn op te merken, nl. *a.* „die Herausschälung von II 9—20 + I Kön. 1—2 als eine so gut wie ganz einheitliche Grösze", en *b.* „die Erkenntnis dasz in I 7—15 zum mindesten zwei sich gegenseitig ausschliessende Darstellungen über die Anfänge des israelitischen Königtums vorliegen und dasz die eine von ihnen, der K. 7—8 und 12 angehören, starke Verwandschaft mit dem elohistischen Stücken des Hexateuchs und des Richterbuchs aufweist, während die andere in vieler Hinsicht an J erinnert". Vlg. Eissfeldt behoort tot de E-Faden stellig o.a. ook I 16 : 1—13. Daarnaast is duidelijk de J-Faden te herkennen. Daar evenwel in deze J-Schicht nog weer doubletten en vele andere sporen van „Doppelsträngigkeit" zijn aan te wijzen, is naast E en J

een derde „Faden" aan te nemen, die Eissfeldt als L(aienquelle) betitelt. Van L zijn „die älteren, derberen, vielfach auch die geschichtlich glaubwürdigeren Erzählungen", o.a. I 11 (grotendeels), 13 (behalve vss. 3—15) en 14. In II liggen de zaken eenvoudiger dan in I. In II 1—8 (behalve 7) is alleen L aan het woord, in 9—20, inclusief 1 Kon. 1—2, hebben we de „Fortsetzung" van de J-Faden (blz. 369). Van „Deuteronomistische" aanvullingen kan nauwelijks gesproken worden, zij vertonen zich eigenlijk alleen in I 2 : 27—36 en in II 7 : 13. Als Eissfeldt ten slotte gaat spreken over „Geschichtlicher Wert" blijkt het wel dat hij deze niet hoog aanslaat. In I dragen de verhalen een sterk „sagenhaft" karakter, al geldt dit meer van E dan van L en J. In II is echter de berichtgeving (van L en J) zeer betrouwbaar, hetgeen ook geldt van de in cap. 21 en 23 voorkomende lijsten. De z.g. „Leichenlieder" (II 1 : 19—27 en 3 : 33—34) zijn „sicher echt", de liederen in II 22 en 23 : 1—7 wrsch. niet, bij het lied van Hanna (I 2 : 1—10) kan daarvan geen sprake zijn. — Regelmatig voorzien wij de term Deuteronomistisch van „. . . . ", niet omdat wij verwantschap met het boek Deut. a priori willen ontkennen, maar omdat deze term een voor ons onaanvaardbare bijbetekenis heeft gekregen, zie § 5.

Dit mager resultaat inzake de geloofwaardigheid kan geen verwondering wekken. Maar het verraadt dan ook juist de zwakke steê van Eissfeldt's beschouwing, en trouwens van heel de literaire critiek. Een analyse die (om dit alleen te noemen) voor het meest centrale caput, II 7, het hart van het gehele boek, geen goed woord over heeft, kan onmogelijk juist zijn. Zij bevat feitelijk een uitdaging om naar de juistheid van haar premissen een critisch onderzoek in te stellen, zie ben.

Zoals reeds gezegd, mag het onnodig geacht worden naast de analyse van Eissfeldt nog die te vermelden van vele geleerden afzonderlijk, welke zich met hetzelfde probleem bezig gehouden hebben. Er is op ondergeschikte punten wel veel verscheidenheid — zo neemt b.v. Sellin-Fohrer „beim Werdegang der Samuelisbücher" vijf stadiën aan, terwijl Vriezen vier bewerkingen of heruitgaven wil onderscheiden — wat de hoofdzaak aangaat, vertonen vele constructies hetzelfde type als die van Eissfeldt. Evenwel is er naast de lijn, die loopt van Budde naar Eissfeldt, nog een andere lijn op te merken, die vlg. l.g. begint bij Gressmann en die Sm beschouwt als „ein Nebeneinander vieler Einzelerzählungen", maar geen verklaring geeft van de „Aufbau- und Werdegang des Buches", dus „eine Art Fragmentenhypothese" (blz. 360). Deze theorie vertoont zich in haar breedste en zelfstandig uitgewerkte gestalte bij Noth; zij heeft de oudere opvatting van de boeken Jozua tot Koningen „als Addition der hier weiter fliessenden J und E" vrijwel geheel verdrongen (blz. 327). Deze laatste uitspraak van Eissfeldt wordt bevestigd door wat Kraus schrijft, dat „die Fortschritte die seit Wellhausen . . . erreicht worden sind", „zweifellos in Noth's Werk ihren Höhepunkt gefunden haben" (blz. 416). Kraus heeft hier het oog op Noth's comm. op Jozua (2e druk in 1953) en vooral op zijn Ueberlieferungsgeschichtliche Studien (2e druk 1957). Dit neemt niet weg dat er op Noth ook critiek geleverd is, b.v. door Vriezen, die overigens in principe instemt met Noth's gevoelen dat wij in de boeken Jozua-Koningen te doen hebben met één groot geschiedwerk, blz. 130 v.

Het is hier niet de plaats om de beschouwingen van Noth in den brede weer te geven. Een beknopte uiteenzetting ervan vindt men bij Vriezen t.a.p. Wij citeren echter uit de Ueb. St. blz. 10 en 11 het volgende. Noth stelt hier dat de door hem genoemde Dtr „nicht nur Redaktor sondern der Autor eines Geschichtswerkes" was, die met gebruikmaking van de overleveringen in Joz.-Kon. „die Geschichte seines Volkes *nach einheitlichem Plane* und *in einer sachgemäszen Gliederung* dargestellt hat". „Dabei liesz Dtr im allgemeinen einfach die ihm ... zu Verfügung stehenden Quellen zu Worte kommen und verknüpfte nur die einzelnen Stücke durch einen verbindenden Text. Stellenweise hat er aber auch nachweislich aus dem ihm vorliegenden Material eine planvolle Auswahl getroffen". Dit grote „Sammelwerk" is omstreeks 550 v. Chr. (dus tijdens de ballingschap!) samengesteld, doch betr. kort daarna is de oorspr. eenheid verloren gegaan en is het werk uiteengevallen in de afzonderlijke boeken zoals ze nu in het O.T. voorkomen (met toevoeging o.a. van 2 Sam. 21—24). Men zie hierover ook blz. 213 v., waar in een noot over Sm wordt opgemerkt: „besonders das Samuelbuch ist eine reichlich willkürliche Grösze; sein Inhalt gehört nach der von Dtr vorgenommenen Periodisierung der Geschichte teils zur „Richter"-Zeit und teils zur Königszeit". Noth splitst Sm dus in I 1—12 en I 13—II 20 (Ueb. St. blz. 10). Het boek is vlg. hem geen zelfstandige eenheid. Dit laatste is al zeer onbevredigend. Overigens is Noth's beschouwing in bepaalde opzichten zeker als een vooruitgang te waarderen, zie ben. sub D.

De theorie van Noth herinnert aan die van De Groot, die eveneens afwijzend staat tegenover het herleiden van de „Quellen" tot parallel lopende J- en E-verhalen, maar die het bestaan van een „Groot Geschiedwerk" vermoedt, waarvan ons boek Sm dan een „verkorte editie" zou kunnen zijn (blz. 13—15). Over de andere historische boeken spreekt De Groot in dit verband niet. Noth's opzet draagt meer een veelomvattend karakter en heeft o.a. bijval gevonden bij de Zweedse geleerde I. Engnell (zie Aalders, blz. 82) en bij diens leerling R. A. Carlson, die echter in zijn werk „David the chosen King" bepaald niet een enkele auteur (Dtr), maar een aantal „Deuteronomists" aanneemt (door hem de „D-group" genoemd, a.w. blz. 23), en in meer dan één opzicht critiek oefent op Noth's stellingen en conclusies, zie b.v. blz. 25 v.

Wat betreft de huidige stand van de Samuëlcritiek verdient hier bijzondere aandacht de studie van A. Weiser over Samuël. Weliswaar gaat deze niet over het gehele boek, doch uitsluitend over I 7—12. Evenwel betreft een van de voornaamste problemen, hier aan de orde, juist de oorsprong en samenstelling van deze capita, waarin men „königsfeindliche" en „königsfreundliche" overleveringen heeft menen te vinden, zie boven blz. 26. Uiterst merkwaardig is dat Weiser deze beschouwing „trotz der fast allgemeinen Zustimmung" (blz. 37) zeer ernstig in twijfel trekt. Weiser wil „hinter die literarkritische Quellenscheidung zurückgreifen" (blz. 26) en verwerpt eveneens Noth's gevoelen dat 7 : 2—8 : 22, 10 : 17—27 en 12 : 1—25 het werk zouden zijn van een antimonarchistisch „deuteronomistisch" geschiedschrijver. De z.g. oudere verhalenreeks levert z.m. geen duidelijk beeld van hetgeen gebeurd is en cap. 9 is alleen te verstaan tegen de achtergrond van cap. 8. Wrsch. zijn er drie „Traditionskomplexe" te onderscheiden (afkomstig uit Rama, Mispa en Gilgal) en heeft „der Sammler" zich beijverd, deze „in eine erzählerische und zeitliche Abfolge einzuordnen" (blz. 47). Duidelijk is dat deze „letzte Sammler oder

Redaktor" gekenmerkt werd door een grote „Ueberlieferungstreue", die hem belette bepaalde, divergerende, overleveringen „einander anzugleichen" (b.v. 8 : 7, 10 : 19 en 12: 12), zodat het ook zeer de vraag is of hij „seine eigene Kritik am späteren Königtum" in cap. 8 en elders in verhalende vorm onder woorden gebracht heeft (citaten van blz. 29), zoals tot nu toe in de regel wordt aangenomen. — W.'s studie is zeer aanbevolen in de recensie van R. de V(aux) in RB van Juli 1963.

Het zal reeds uit deze korte samenvatting duidelijk zijn dat de uitspraken en resultaten, waartoe Weiser komt in hun betekenis niet licht zijn te overschatten. Het is bepaald verrassend dat hij principieel breekt met hetgeen tientallen jaren als schier onbestreden dogma der Samuëlstudie heeft gegolden: de onderscheiding tussen pro- en antimonarchale gedeelten als criterium voor het inzicht in — en de reconstructie van — het historisch verloop inzake de instelling van het koningschap. Het schijnt dat met Weisers studie de Samuëlcritiek begonnen is op haar schreden terug te keren en daardoor feitelijk een stap in de goede richting heeft gedaan, nl. naar het verstaan van cap. 8—12 in hun fundamentele eenheid. Geheel bevredigend is Weisers voorstelling zeker niet — ook hij meent nog onverzoenlijke tegenstellingen te zien, waar deze o.i. niet zijn (daarover t.z.t. nader, zie bij 7 : 17, 8 : 1) maar toch mag geconstateerd dat met zijn studie een belangrijke koerswijziging schijnt te zijn ingetreden. Trouwens ook M. Buber had in zijn „Erzählung von Sauls Königswahl" (VT VI, 1956, blz. 113) reeds betoogd, „dasz wir ... eine einheitliche Erzählung vor uns haben", nl. in cap. 8—12.

Wij willen hier niet onvermeld laten het wrsch. meest omvangrijke boek dat uitsluitend aan de literaire problematiek van Sm gewijd is, nl. „Der literarische Samuel-Saul-Komplex (1 Sam. 1—15) traditionsgeschichtlich untersucht", van I. Hylander, 1932. Wij kunnen er echter niet aan denken de gedachtengang van dit moeilijk leesbare boek van 336 blz. (zie de recensie van H. W. Hertzberg in TLZ van Juni 1934) weer te geven, veel minder die te gaan bespreken. Een van de eigenaardigheden is dat H. zelf meer dan eens een „Urtext" construeert, soms met korte stukken van eigen maaksel (b.v. in 9 : 17, zie blz. 150). Zo ontstaat er feitelijk een nieuwe tekst, die op geen tekstgetuigen berust. Het schematisch overzicht dat H. geeft van de „Werdegang" (blz. 309—314), kan alleen maar de indruk achterlaten: zo is cap. 1—15 zeker *niet* ontstaan, en langs zulk een weg ontstaat ook geen enkel boek van enige kwaliteit.

Het in de vorige blz. geboden exposé van de mening van Eissfeldt e.a., dat de beschouwing van het boek Samuël als een eenheid is af te wijzen, geeft ons nu allereerst aanleiding tot enkele opmerkingen van algemene aard.

Vooreerst is het overzicht inzoverre teleurstellend dat er t.a.v. het aanhangige object van studie geen eenstemmigheid is bereikt, vgl. de uitspraak van Eissfeldt op blz. 26 geciteerd. Er is wel een zekere voortgang en ontwikkeling en er zijn bepaalde groepen van opvattingen te onderscheiden (men zie hetgeen gezegd is over „twee lijnen"), maar men kan niet zeggen dat een algemeen aanvaarde oplossing van de gestelde problemen binnen de horizon ligt. Ook Weiser is alweer bestreden (b.v. door Koch, a.a. kol. 1360). Ook thans is nog van kracht de uitspraak van L. Pirot (n.a.v. de analyse van P. Dhorme en Desnoyers), „qu'en dépit des efforts très louables ... on n'est pas encore arrivé

à une solution, qui puisse vraiment s'imposer", Dict. de la Bible, dl. II, blz. 290, art. David; vgl. ook Hertzberg's oordeel a.w. blz. 10.

In de tweede plaats is er reden om te herinneren aan hetgeen aan het begin van deze § gezegd is over de inleidingswetenschap. De beschouwingen en theorieën over de samenstelling van Sm hebben slechts een relatieve waarde, als het gaat om inzicht in de bet. van het boek als zodanig. Dit aspect komt niet tot zijn recht, wanneer b.v. Eissfeldt in § 40 nauwelijks één pagina wijdt aan een overzicht van de inhoud, maar zich op p. 362—376 uitsluitend bezig houdt met de compositie. Dit feit verraadt toch wel een sterke overschatting van de waarde der literaire analyse. En ditzelfde ziet men ook bij vele anderen (b.v. in Schunck's Benjamin, p. 80—108). In de Oudtestamentische Kanoniek van Aalders, maar ook in de „Inleiding" van De Groot, de „Anhang" van Schulz, de „Introduction" van Med, om van anderen te zwijgen, liggen de verhoudingen wel radicaal anders. En Asmussen heeft ten aanzien van dit punt de scherpe, maar juiste opmerking gemaakt: „Ich lehne die These von den „verschiedenen Quellen" keineswegs a limine ab. Ich lehne aber die These ab dasz wir dem Verständnis des ersten Samuelisbuches auch nur einen Schritt näher gekommen sind, wenn es uns gelingen sollte, die verschiedenen Quellen nachzuweisen. Die Frage nach den Quellen, die gerade angesichts der Entstehung von Sauls Königtum gestellt zu werden pflegt, ist durchaus eine Frage *ganz* am Rande" (blz. 52 noot 58), vgl. Koolhaas, blz. 72.

Het tot nu toe opgemerkte — dit ten derde — mag allerminst worden toegeschreven aan gebrek aan eerbied voor de geleerdheid en scherpzinnigheid, van welke de geboden „oplossingen" getuigenis afleggen, zie daarover ben. sub D. Maar wel is het hier de bedoeling te wijzen op een manco van principiële aard: de vele pogingen tot ontleding, gepaard met ingrijpende reconstructies van de tekst dragen nl. zulk een sterk subjectief karakter en vertonen zulk een grote divergentie, omdat zij lijden aan een „Uebermasz" der critiek, waarbij men „über das Ziel hinaus" schiet (Schulz, dl. II blz. 325 v.).En een van de diepere oorzaken hiervan is ongetwijfeld dat (zeker niet alle, maar toch) vele geleerden dit Bijbelboek feitelijk op één lijn stellen met profane geschriften uit de oudheid; de voornaamste factor die nodig is om een juiste blik op het boek te verkrijgen — de erkenning ervan als deel van de Oudtestamentische Canon — wordt buiten rekening gelaten en dit moet leiden tot een gebrek aan overeenstemming en tot allerlei bedenkelijke conclusies (het meest markante voorbeeld daarvan is wel de studie van Hylander (zie boven).

Dit laatste geldt inzonderheid het oordeel over de geschiedkundige waarde van het boek. Wij zagen reeds dat deze vlg. Eissfeldt — althans wat I betreft — zeer dubieus is te achten. Ook Noth laat zich op dit punt zeer sceptisch uit (Ueb. St. § 4, zie boven), evenzo Sellin-Fohrer, blz. 245 sub 8). Dat kàn ook niet anders wanneer men begonnen is bepaalde voorstellingen, die niet in alle opzichten homogeen zijn, als onverenigbaar te kwalificeren, zodat slechts (men mag wel zeggen: hoogstens) één van beide historisch getrouw kan zijn. Hier wreekt zich het onjuiste uitgangspunt. Reeds in het algemeen behoort ook t.o.v. de profane geschiedschrijving uit de oudheid de eerbied voor de overlevering onze instelling te bepalen (zij het ook dat deze altijd een critisch karakter draagt). Doch in veel sterker mate geldt dit t.o.v. een boek dat deel

uitmaakt van de Heilige Schrift. Men mag er dan van uitgaan dat de totstandkoming niet aan onbekwame hand of zelfs aan onbetrouwbare, partijdige scribenten is overgelaten. Het is dan ook een notoir feit dat in het N.T. zowel door Jezus als door zijn apostelen de profetae priores in het O.T. zonder restrictie als geloofwaardig en gezaghebbend zijn erkend (zie b.v. Matth. 12 : 3 v., verg. met 1 Sam. 21 : 1—7). Hetzelfde kan gezegd worden van de Christelijke Kerk in haar belijden en van vele Protestantse en Katholieke geleerden, die met deze overtuiging als uitgangspunt zich aan de bestudering van het O.T. hebben gewijd (zie Aalders, blz. 20—21, 23). Men zal moeilijk kunnen volhouden, dat dit een belemmering geweest is om vruchtbaar werkzaam te zijn. Maar is het dan billijk dat de wetenschappelijke arbeid van deze Oudtestamentici in vele overzichten van de „Samuelforschung" in het geheel niet of slechts zeer onvolledig wordt gememoreerd?

Onze slotopmerking van algemene aard is deze. De Samuëlcritiek schept door haar methode om bepaalde berichten en uitspraken wegens onderlinge tegenstrijdigheid tot verschillende „Quellen" of „Schichten" te herleiden, nieuwe problemen zonder voor deze een aannemelijke oplossing te bieden. Indien men stelt dat twee verhalen (b.v. 9 : 1—10 : 16 en daarnaast 8 : 1—22, 10 : 17—27) „clearly distinguished by their point of view" door middel van „little efforts to harmonize" aaneengeschakeld zijn (de citaten zijn van J. F. Stenning, art. Samuel, in Hastings' Dictionary of the Bible), dan kan terecht gevraagd worden hoe een „editor" die zich op dit harmoniseren toelegde, tegelijk toch zoveel „tegenstrijdigheden" kon laten staan (aldus Bechtel in The Catholic Encyclopaedia, art. Kings). En is het aannemelijk dat apert onjuiste verhalen en onhistorische voorstellingen door de Israëlitische gemeente, die zo goed met haar historie bekend was, maar critiekloos zouden zijn aanvaard en gecanoniseerd? M.a.w. is er inderdaad tegenspraak overal waar men die heeft menen te vinden? Het zou echter niet verantwoord zijn ons met oratorische vragen ons van de moeilijkheden af te maken. Wij willen deze dan ook onder een apart hoofd uitvoerig onder de ogen zien, maar verwijzen t.a.v. de zo juist genoemde kwestie reeds hier naar de bezonnen, evenwichtige behandeling, door Koolhaas gegeven (blz. 66 vv.).

C. Nu wij dus onze aandacht meer speciaal gaan richten op de bezwaren tegen de beschouwing van Sm als een eenheid (zie boven sub A) en die zijn samen te vatten als „Wiederholungen und Widersprüche" (Eissfeldt, blz. 363), beginnen wij met een verwijzing naar de detailexegese. Het zou immers al zeer onpractisch zijn in deze inleidende § alle in aanmerking komende plaatsen nauwkeurig (dus ook met de context) onder de loupe te nemen. Een ander motief om beknopt te zijn is dat de gesignaleerde bezwaren grotendeels reeds door anderen op kundige wijze zijn behandeld. Wij noemen Aalders, blz. 182 vv.; Young, blz. 178—182; en van de comm. inzonderheid Keil en Med.

Daar VdBorn een brede opsomming heeft opgesteld van de betrokken teksten en pericopen, zullen deze nu volgens de door hem in § 3 gegeven lijst de revue passeren. Daarbij onderscheiden wij tussen wat als *herhaling* en wat als *tegenstrijdigheid* is aangeduid, terwijl van deze nog weer de *oneffenheden* zijn te onderscheiden, die ben. sub D ter sprake zullen komen.

a. VdBorn begint met de opmerking dat „vooral in 1 Sam. herhaaldelijk dezelfde gebeurtenissen meer dan eenmaal verteld worden, uit verschillende gezichtshoek". Als eerste voorbeeld noemt hij: „drie verhalen over de aanstelling van Saul tot koning". Hoe onjuist dit is, blijkt reeds uit de vermelding zelf: „hij wordt tot koning gezalfd door Samuël te Rama (9), tot koning aangesteld door het lot te Mispa (10 : 17—27) en tot koning geproclameerd door het volk te Gilgal (11 : 12—15)". Inzage van het geschiedverhaal toont duidelijk dat het gaat om drie etappes op de weg van Saul uit zijns vaders bedrijf naar de status van koning, zie ben. blz. 37 v. Het volgend voorbeeld is het dubbele verhaal „dat Saul door God verworpen wordt" (nl. 13 : 8—14, 15 : 1—31). In cap. 13 is dit evenwel niet te lezen, maar wordt Saul aangezegd dat zijn koningschap niet duurzaam, m.a.w. niet erfelijk zal zijn; bovendien zijn er zoveel belangrijke verschillen in de situatie en m.n. ook in de strafwaardigheid van Saul (zie Med), dat in cap. 15 blijkbaar aan een veel latere gebeurtenis te denken valt. Dat Saul „tweemaal in verband gebracht wordt met een spreekwoord" (nl. 10 : 10—12 en 19 : 19—24) is juist, maar de eerste plaats spreekt over het ontstaan van het spreekwoord, de tweede over het gebruik ervan op een ander tijdstip en met een andere bijgedachte. Ook dit is dus iets anders dan tweeërlei traditie omtrent eenzelfde voorval.

Nadat VdBorn erop gewezen heeft dat Davids in contact komen met Saul in cap. 17 anders verhaald wordt dan in cap. 16 (waarover gesproken zal worden op blz. 35 v.), noemt hij casus die men nauwelijks serieus kan nemen: „tweemaal moet David zich een dochter van Saul verwerven" (18 : 17—19 en 20—27; maar het gaat hier alleen over een na woordbreuk herhaalde toezegging van Saul); „tweemaal wordt Goliat gedood" (I 17 en II 21 : 19; maar l.g. tekst is naar Kron te corrigeren, zie deze Comm. t.p.); eveneens „tweemaal is Jonatan overtuigd dat David koning zal worden" (20 : 12—17 en 23 : 16—18; maar Jonatans overtuiging is alleen dezelfde gebleven). Verder nog wordt genoteerd: „tweemaal slingert Saul zijn lans naar David (19 : 10 v., 19 : 8—10), vlucht David van het hof (19 : 12 en 21 : 1), komt hij bij koning Akis in Gat (21 : 11—16 en 27 : 1), spaart hij Sauls leven (24 : 12 en 26 : 8) en voert hij oorlog met Hadadezer (II 8 : 3—8 en 10 : 15—19)". Dit alles is toch wel zeer ver gezocht, en soms ook tendentieus uitgedrukt. Maar de lijst is nog niet vol. Er rest nog tweemaal „de notitie dat Samuël gestorven is" (I 25 : 1 en 28 : 3; maar dit laatste wordt juist niet als een nieuwe mededeling bericht, doch m.h.o. op het vervolg in herinnering gebracht) en tweemaal heeft deze het recht van de koning voorgedragen (I 8 : 11—17 en 10 : 25). Dit laatste is wel frappant onjuist, want in cap. 8 gaat het om het tyrannieke „optreden" van een koning en in cap. 10 om „het recht van het koningschap" (zie de exegese), maar dit is iets geheel anders. Over de beweerde incongruentie tussen II 1 : 1—16 en 4 : 10 zie deze Comm. t.p.

Verder valt n.a.v. de door VdBorn genoemde doubletten (VdBorn noemt dit woord niet. maar spreekt wel van telkens „dezelfde gebeurtenissen") het volgende op te merken (dit geldt tevens àllen die deze „Wiederholungen" beschouwen als bewijzen voor de „Uneinheitlichkeit" van Sm). 1. Het gaat in elk van de genoemde gevallen om feiten die op verschillende tijdstippen en telkens in een andere situatie zijn geschied. 2. Dat in een veelbewogen leven

als van David soortgelijke gebeurtenissen meer dan eenmaal zijn voorgekomen, is niets bijzonders en noodzaakt in genen dele tot het aannemen van dubbele berichtgeving over eenzelfde feit. Is het niet bekend, dat Jezus meer dan eenmaal door de Joden is bedreigd, maar ongedeerd is gebleven (Luk. 4 : 30, Joh. 7 : 44, 8 : 59, 10 : 39)? dat Paulus vijfmaal geslagen, driemaal gegeseld en eveneens driemaal door schipbreuk overvallen is? dat Willem van Oranje driemaal aan een moordaanslag ontkomen is en dat onze vaderlandse geschiedenis in één eeuw vier „Engelse" oorlogen vermeldt? 3. Bij het aannemen van talrijke doubletten stuitte men ook op minstens evenveel „tegenstrijdigheden", omdat de verhalen (b.v. in cap. 24 en 26) nooit geheel en al overeenstemden. Zodra men evenwel het oog geopend heeft voor het sub 1 en 2 opgemerkte, verdwijnen ook die onderlinge discrepanties. Bovendien zal men dan ook oog krijgen voor het proces dat zich èn in Sauls verhouding tot God èn in zijn verhouding tot David ontwikkeld heeft, zoals dat aan de dag treedt in het verschil in klimaat tussen cap. 13 en 15, 19 en 20, 24 en 26, ook tussen 10 : 12 en 19 : 24. Voor deze ontwikkelingsgang blijft bij de literaire analyse geen ruimte over. Indien er evenwel geen grond is om van dubbele (en dan nog wel onderling incongruente) berichtgeving over telkens dezelfde gebeurtenissen te spreken, dan is hiermede een der voornaamste argumenten voor het aannemen van twee of meer oorspr. zelfstandige „Erzählungsfäden" vervallen.

b. Enigszins anders staat het met de door velen geconstateerde „tegenstrijdigheden" in de berichtgeving, waarbij we dus te doen zouden hebben met wat Med noemt „circonstances absolutement incompatibles entre elles et vraiment contradictoires". Als zodanig komen voornamelijk een drietal gevallen in aanmerking voor een enigszins uitvoerige bespreking in deze §.

Het eerste is gelegen in de uitspraak (wij refereren ons weder aan VdBorn) in 7 : 13 volgens welke de Filistijnen „definitief verslagen" zijn, verg. met 13 v. volgens welke capita de strijd tegen de Filistijnen „met afwisselend succes gevoerd wordt". De Groot spreekt bij 7 : 13*a* van „flagrante strijd met 9 : 16; 13; 14 vooral vs. 52; 17." In dezelfde geest laat Baarslag zich hierover uit (Samuël en Saul, blz. 21 v.). Schulz laat sommige pogingen tot harmonisatie de revue passeren; en komt dan bij 7 : 13 tot de conclusie: „der Urheber dieses Verses (kann) nicht der Verfasser der KK. 9, 13, 17 sein". Hierover straks nader. Het gaat nu eerst over de kwestie als zodanig. Om deze zuiver te stellen moet echter eerst enig bezwaar worden ingebracht tegen de door VdBorn en De Groot gebezigde formuleringen. Het is wel enigszins overtrokken uitgedrukt als zij in 7 : 13 v. lezen dat de Filistijnen „definitief verslagen" waren, terwijl er alleen staat, dat de Filistijnen destijds „vernederd" zijn. En van „flagrante strijd" kan men alleen spreken, als men 7 : 13*b* in absolute zin opvat, alsof de Filistijnen later nooit meer in het gebied van Israël zijn binnengedrongen. Ook hier laat de tekst zich zo verstaan dat de woorden een beperkte strekking hebben, zie de exegese.

Toegestemd moet worden dat er t.a.v. Israëls verhouding tot de Filistijnen in 7 : 13—14 een veel gunstiger toon klinkt dan in de capita 13 en 14, die spreken van een verwoede strijd op Israëlitische bodem. Trouwens reeds 9 : 16 veronderstelt een Filistijnse overheersing en 10 : 5, 13 : 3 maken melding van de te Gibea opgerichte zuil of zuilen van de Filistijnen. Maar nu moet men

toch — alvorens tegenstrijdigheid aan te nemen — bedenken dat cap. 7 spreekt over een andere periode dan cap. 9—14, nl. over de tijd van Samuëls bewind als richter, waarvoor wij zeker meer dan twintig jaar mogen rekenen. Dit tijdsverschil mag niet worden verwaarloosd. Bij aandachtige lezing van 7 : 13—17 blijkt dat het tijdvak van Samuëls richterschap zich heeft gekenmerkt door een situatie van (althans relatieve) vrede en rust. Er waren na Eben-Haëzer geen vijandelijke invasies en veldslagen en Samuël heeft ongehinderd een reeks van jaren zijn arbeid kunnen verrichten in Rama, Bethel enz. De verhaler schrijft dit daaraan toe dat „de hand van Jahwe" de Filistijnen in bedwang hield, hetgeen we stellig zo mogen interpreteren dat zij (na hun nederlaag) met schrik voor Samuël vervuld waren (vgl. Edelkoort, blz. 80) en dat deze hun even „unheimlich" was als voorheen de ark (Hertzb), een soortgelijk geval als Gen. 35 : 5. Dit kan hen een tijdlang ertoe gebracht hebben om in hun eigen gebied te blijven en zelfs werkeloos toe te zien, toen enkele grenssteden weer aansluiting bij Israël zochten of zelfs heroverd werden (7 : 14). Deze toestand heeft dan wrsch. geduurd, totdat Samuël oud geworden was en weldra zou moeten abdiceren, 8 : 1 vv. Ongetwijfeld is mogelijk dat Israël in deze periode tot op zekere hoogte in een afhankelijke, althans weerloze, positie t.o.v. de Filistijnen heeft verkeerd (de in 13 : 19 vv. vermelde moeilijkheden kunnen toen al begonnen zijn). Men neemt ook wel aan dat Israël „was not entirely free from paying tribute to them" (Young, blz. 177), maar de tekst in cap. 7 zwijgt erover, en in 8 : 20 hebben wij hoogstens met een vage toespeling te doen. De summiere uitdr. in 9 : 16 laat de opvatting toe, dat de Filistijnen sedert korte tijd weer meer actief geworden waren (Keil, blz. 76; evenzo De Groot, blz. 113). Zelfs na de openbare vergadering te Mispa, waar Saul tot koning werd gekozen, 10 : 17 vv., vernemen we geen woord (althans niet terstond) over een reactie van Filistijnse zijde. Maar dan is het ook moeilijk vol te houden dat wij met tegenstrijdige berichtgeving te doen hebben. Natuurlijk is het denkbaar dat de auteur de gegevens van cap. 13—14 aan een andere (oude) bron ontleend heeft dan die van cap. 7. Maar hij heeft hier geen zakelijke discrepanties gezien en stellig heeft hij die na cap. 7 en 8 ook cap. 9—10, 13—14 liet volgen, in 7 : 13—14 geen absolute uitspraken willen geven over het tijdvak dat hij eerst later beschrijven zou.

Daar komt in de tweede plaats nog bij, dat de auteur in cap. 8 met een nieuw onderdeel van zijn boek wil beginnen. Daarom is het zijn doel de beschrijving van Samuëls richterschap (ná de verhaalde overwinning op de Filistijnen, vss 7—12) met enkele forse lijnen af te ronden, zoals hij dat in 3 : 19—21 t.a.v. Samuëls optreden als profeet heeft gedaan. Als men hierop let, is het volkomen begrijpelijk dat hij — om op de grote betekenis van Samuëls persoon en arbeid een helder licht te doen vallen — zich over de nawerking van de behaalde zege, vss. 13—14, zo sterk uitlaat als het historisch ook maar enigszins te verantwoorden viel, zie ook Hertzb t.p. Met het volste recht mocht hij doen uitkomen, dat de periode van Samuëls richterschap zeer gunstig afstak bij de daaraan voorafgaande, zie 7 : 2 en cap. 4.

Opzettelijk is over de beweerde incongruentie tussen cap. 7 en het vervolg van ons boek wat uitvoerig gehandeld om te doen zien, dat deze comm. niet de bedoeling heeft, de vragen welke de tekst bij aandachtige lezing en vergelijking

doet rijzen, te ontwijken, dan wel heil te zoeken in een à tout prix harmoniseren. Dit laatste heeft nog minder kans van slagen bij het tweede voorbeeld, dat VdBorn aldus formuleert: „in 17 : 55 kent Saul niet degene die reeds in 16 : 14—23 in zijn dienst getreden was". Wij moeten ervan afzien deze kwestie thans in extenso te behandelen. Vooreerst zou dan ook de tekstcritische kwestie aan de orde moeten komen, dat in cod. B van de LXX vrij grote pericopen ontbreken, die cod. A (i.o.m. de MT) wel bevat, terwijl juist déze tekstgedeelten (nl. 17 : 12—31, 55—58 en 18 : 1—5) in strijd schijnen te zijn met 16 : 14—23. In de tweede plaats zouden wij dan ook moeten ingaan op de verklaring van l.g. pericoop. Dit alles hoort echter thuis bij de exegese. Daarom bepalen wij ons hier tot de hoofdzaak, en beginnen met de dubbele opmerking dat enerzijds het gebrek aan overeenstemming royaal erkend moet worden, maar anderzijds ook dat voor de auteur zelf op dit punt geen onverzoenlijke tegenspraak kan bestaan hebben, aangezien hij ons cap. 16 en 17 naast elkander, en wel in deze volgorde, heeft overgeleverd. Men is wel gewoon te zeggen, dat we hier te maken hebben met „twee tradities over de manier waarop David met Saul in contact kwam" (zo b.v. VdBorn; Hertzb meent dat dit „an verschiedenen Stellen verschieden berichtet" kan zijn). Wanneer dit zo bedoeld wordt, dat beide tradities betrouwbaar zijn en elkander aanvullen, is daartegen geen bezwaar. Doch daarvoor acht men in de regel de incongruentie te groot, terwijl dan 16 : 14—23 voor het meest geloofwaardig gehouden wordt. Zo zegt Vriezen: „1 Sam. 17 . . . . is een heel zelfstandig stukje epiek, dat niet tot het oorspronkelijke Davidsverhaal heeft behoord" (blz. 142 noot). Daartegenover moet gesteld worden dat zonder cap. 17 heel het volgende stuk, speciaal cap. 18—21 (waarin David een veldheer van Saul is) onbegrijpelijk wordt. Ook 16 : 14—23 kan men niet als onhistorisch disqualificeren, want 18 : 10—11 en 19 : 9—10 veronderstellen Davids functie van harpspeler aan Sauls hof en ook 17 : 15 is daarmee bekend. De moeilijkheid van het verschil tussen c. 16 en 17 spitst zich toe in de vraag van Saul aan Abner „wiens zoon is deze jongeman toch?" (17 : 55), terwijl hij het antwoord al wist. Nu kan men deze kwestie op tweeërlei manier benaderen. Men kan in de eerste plaats puur zakelijk en nuchter de gegevens naast elkander zetten en dan concluderen tot „flagrante tegenspraak" (De Groot, aldus de meeste comm.). Daarbij kan men dan weer òf deze tegenstrijdigheid z.m. voor rekening laten van de auteur (die dus onverenigbare berichten opnam) — aldus vele comm. die critisch staan t.o. de Bijbelse traditie — òf men kan trachten de tegenspraak voor schijnbaar te verklaren, zoals b.v. Keil doet (blz. 141 v., 149) en Deane (blz. 163), zie ook de Kantt. op de Stv, eveneens Schelhaas, Young en van schrijver dezes de KV (blz. 212 v.). De vraag van Saul wordt dan uitgelegd als alleen een informeren naar de „bürgerliche Verhältnisse der Familie Davids"; bovendien wordt op grond van 17 : 15 verondersteld dat Saul David in lange tijd niet gezien had en hem dus niet terstond herkende. Noch het een noch het ander is zonder betekenis, maar volle bevrediging is langs deze weg niet te bereiken, zie b.v. Kroeze, blz. 85 v.

Men kan echter ook anders te werk gaan en voor de vraag van Saul in 17 : 55 een zielkundige verklaring zoeken. Een vingerwijzing in deze richting geeft Gutbrod wanneer hij ervan uitgaat, dat de „Verfasser" de „Widerspruch"

wel degelijk opgemerkt, maar „nicht ausgeglichen" heeft, maar dan vraagt naar zijn bedoeling, zijn „Botschaft" met „diese Szene". Hij zoekt deze dan hierin „dasz Saul in einem hintergründigen und tieferen Sinne diesen David in Wahrheit nicht „kennt", der ohne Sauls Waffen und doch an seiner Statt, der im Namen des Gottes Israels und nicht, wie Sauls Rat war, in Vertrauen auf Wehr und Waffen das Ungeheuer Goliat besiegte", (vgl. ook Schneider, blz. 145, die evenwel sterk overdrijft). Hier is in principe een aannemelijke verklaring geboden. Zij kan op de volgende wijze nog enigszins worden uitgewerkt. In geheel Davids optreden — zijn onverschrokkenheid, zijn „Siegesgewiszheit", zijn geloofsvertrouwen — is voor Saul een wereld opengegaan, die de zijne niet is, maar die zich toch ten volle als realiteit aan hem presenteert, 17 : 32—39. Nu hij David zo goed als ongewapend, bijna weerloos, maar toch onvervaard in het strijdperk ziet treden tegenover Goliat, komt hij onder de indruk van de numineuze, bovennatuurlijke kracht, die zich in en door David openbaart, en min of meer verbijsterd geeft hij hieraan uiting in de gestamelde woorden בן־מי־זה. Oosterlingen vragen niet naar iemands eigen naam, maar naar de naam van zijn vader (vgl. Matth. 22 : 42). Het gaat Saul niet om die vader, maar om David zelf. Eigenlijk is het meer een uitroep dan een vraag (vgl. Matth. 8 : 27 betr. Jezus). Ter vergelijking diene de vraag van Jozef (Gen. 45 : 3) „leeft mijn vader nog?" Hij wist het antwoord wel, behoefde het dus niet te vragen. Toch is deze vragende uitroep op dit moment psychologisch geheel begrijpelijk. Zo is het ook enigszins bij Saul. Hij weet wie David is en toch wéét hij het nog niet. Hij kent hem wel en toch *kent* hij hem niet. Of deze „oplossing" afdoende mag heten? Zij zal wrsch. geen algemene instemming vinden, maar we achten haar genoegzaam van waarde om haar in overweging te geven. Momenteel gaan we er niet verder op in, merken alleen nog op dat de harmoniserende opmerkingen van Keil e.a. stellig niet geheel behoeven te worden afgewezen. Zij zijn zeker van waarde bij het volgende gesprek, 17 : 57—58. Men zie daarvoor de exegese, tevens hetgeen in deze § sub D nog volgt over het eigensoortig karakter van de O.T.-ische historiografie.

Het derde voorbeeld van z.g. tegenstrijdigheid, dat hier aan de orde behoort te komen, betreft het uiteenlopend waarderingsoordeel over het koningschap tussen cap. 8, 10 : 17—27, 12 ter ener- en cap. 9—10 : 16, 11 ter anderer zijde, zoals dit in brede kring als onverzoenlijk wordt voorgesteld, zie boven, blz. 25 vv., niet alleen door Eissfeldt, maar ook door Noth, een gevoelen dat bij VdBorn e.a. de kracht van een axioma schijnt te hebben. Dat Weiser t.a.v. dit punt een geheel ander geluid laat horen, kwam boven (blz. 28) reeds ter sprake, maar van hem moge nog deze uitspraak worden geciteerd: „Der Sammler... hat jedenfalls die Haltung Samuels gegenüber dem Volksbegehren und seine Rolle bei der Erhebung des Saul zum König nicht als unvereinbaren Widerspruch empfunden" (a.w. blz. 37, waar W. eveneens stelt dat hetgeen waartegen „die ablehnende Haltung des Samuel" zich richt, niet is het koningschap qua talis, maar „die Wendung: wie alle anderen Völker").

Reeds voordat Weiser zijn studies terzake publiceerde was de kwestie in de dissertatie van Koolhaas (1957) voorwerp geweest van weloverwogen toetsing en onderzoek. Men zie hfdst. IV (vooral blz. 66 vv.), waar door hem (ook met beroep op incidentele uitspraken van Eissfeldt, Kittel, Noth en Vriezen) is

betoogd dat een antimonarchale gezindheid in Israël reeds bestaan moet hebben vóór en tijdens de instelling van het koningschap en volstrekt niet behoeft verklaard te worden uit latere ervaringen van teleurstellende aard. In verband daarmede heeft Koolhaas zich beijverd aan te tonen, dat de verhalen in cap. 8—12 elkander aanvullen, zodat noch de ene verhalenreeks absoluut antimonarchaal noch de andere zonder reserve monarchaal mag heten. Hiermede stemt overeen wat Westermann zegt „dasz erst beide Linien zusammen ... die Gesamtsituation bei der Entstehung des Königtums richtig zeichnen" (blz. 111 v.). Het zou echter onjuist zijn hier met een verwijzing naar Koolhaas e.a. te willen volstaan.

Wij beginnen dan met de opmerking dat het geschiedverhaal *wanneer men het onverminkt neemt zoals het zich aandient,* volstrekt geen innerlijk-tegenstrijdige voorstelling biedt. Duidelijk is dat (niet een bepaalde factie, maar) „alle oudsten van Israël" (8 : 4 v.) Samuël gevraagd hebben een koning aan te stellen. Zij begeren dit dus alleen met Samuëls goedvinden en medewerking. Deze stemt met de wens der oudsten volstrekt niet in, vs. 6. Maar het merkwaardige is nu, dat toch Samuël het koningschap heeft ingesteld. Hoe is het mogelijk dat hij daartoe de hand heeft willen lenen? De enige maar ook afdoende verklaring hiervoor is gelegen in het uitdrukkelijk bevel van Jahwe aan Samuël om het volk gehoor te geven (8 : 7, 9, 22). Met deze grote, allesbeheersende factor wordt bij de literaire analyse practisch niet gerekend, maar tengevolge daarvan kan men de bovengestelde vraag naar de oorzaak van Samuëls frontverandering niet beantwoorden. Enerzijds wordt zo goed als algemeen erkend, dat het koningschap in Israël een stichting van Samuël is, hetgeen dan ook m.h.o. op het eenparig getuigenis der teksten moeilijk valt te ontkennen (zie b.v. Edelkoort, blz. 150; Weiser, blz. 26, 92 v.; Wildberger, art. Samuel in RGG³, met verwijzing naar Gunkel's art. in RGG²; S. Szikszai in The Interpreters Dict. of the Bible, 1962, art. Samuel; ook Bright, blz. 167), anderzijds zegt men dat er „een compromis" gesloten is (De Groot), of dat Samuël „niet tegen de stroom kon oproeien" (VdBorn, blz. 7), of dat hij handelde „under pressure" (Bright, ib.), alles geheel onbevredigend. Een compromis is niet gesloten, want de wens der oudsten is ingewilligd. Maar Samuël was geen man om zich door de oudsten te laten drijven in een richting die hij verkeerd achtte. Hij heeft zijn aanvankelijke tegenstand opgegeven, niet onder pressie of uit besluiteloosheid, maar uit gehoorzaamheid aan het goddelijk gezag, vgl. Gaubert, blz. 73. Toen hij — hoewel in zijn ongunstig oordeel over de motieven der oudsten in het gelijk gesteld (8 : 7) — begreep, dat het inderdaad Jahwe's bedoeling was een menselijk koning aan zijn volk te schenken en dus een nieuwe staatsvorm voor Israël in het aanzijn te roepen, heeft hij zich ook voor honderd procent daarvoor ingezet, aanvankelijk zelfs met grote sympathie voor de persoon van de eerste koning, zie 9 : 17—27, 10 : 1—8, 24, 11 : 12—15, vgl. Schelhaas a.a. blz. 246 noot. Juist deze daad bewijst de grootheid van Samuël. Ongetwijfeld heeft dit hem veel strijd gekost. Ook zijn er wrsch. velen in Israël geweest die Samuëls eigen bezwaren deelden en met zijn visie instemden, maar deze hebben zich dan op zijn voorgang met de van Godswege gevallen beslissing verenigd. Overigens wordt over zulk een groep als anti-monarchale factie nergens gesproken (in 10 : 27 gaat het over malcontenten) en in de

tekst zelf komen zij niet aan het woord, behalve dan in het aanvankelijk verzet van Samuël (I 8 : 6; vgl. Hulst, Volk, blz. 131 v.). Er is dan ook geen grond voor de hypothese van De Boer, die door hem aldus wordt samengevat: „Het verzet tegen de vraag der oudsten is de angst van de Israëlitische boer voor overheersing uit de stad" (Het koningschap, blz. 24). Hoezeer hier de fantasie aan het woord is, komt aan de dag als men hiernaast de mening legt van Schulz op 8 : 19, dat juist „das Landvolk" de nieuwe idee van het koningschap weigerde los te laten, terwijl het dan weer komisch aandoet bij Schneider te lezen: „Landvolk war wohl nicht gar viel dabei". Ook Vriezen spreekt van „boerenkringen" (blz. 144; zij het dan uit de tijd na Salomo), die in cap. 8 aan het woord komen. Zo worden tegenstellingen die de auteur vreemd zijn, aan de tekst opgedrongen. Overigens wil De Boer niet gerekend worden bij hen, „die bronnen onderscheiden en daardoor de text zoals hij ons gegeven is, niet trachten te verstaan (ib, blz. 16). Men zie over de beschouwingen van De Boer en over nog andere hetgeen opgemerkt wordt door Koolhaas, die tot de conclusie komt, „dat Samuël mede terwille van de zuiverheid van de theokratie zich eerst verzet, daar de vraag een verwerping van Jahwe was, dat Samuël dàn tegenstrevend toegeeft, omdat Jahwe dit beval, maar dat Samuël ook naar voren treedt als degene die het koningschap instelt en de koning zalft, omdat hij ontdekt de grootheid van de heerschappij van Jahwe, die deze afval van het volk kan toelaten zonder in het bereiken van zijn doel gestoord te worden, die door geen historische noodzaak schaakmat gezet wordt, maar ook het koningschap kan kiezen tot zijn instrument", blz. 74, vgl. ook Hertzb, blz. 47, Goldman, blz. X; over het gevoelen van Buber zie boven, blz. 29. Zo gezien is er in de verhalen over het ontstaan van het koningschap geen ernstige moeilijkheid en in het geheel geen tegenstrijdigheid.. Maar daarmede vervalt dan ook uit dit oogpunt de noodzaak om bepaaldelijk in cap. 8—12 een combinatie en feitelijk onoordeelkundige compilatie te zien van onderling incongruente gegevens en overleveringen. Slechts indien men weigert een directe leiding van Godswege in Israëls historie op dit tijdstip te aanvaarden, ziet men „Widersprüche" rijzen, en moet men er wel toe komen „oplossingen" te zoeken, die niet op de tekst berusten of zelfs ermede in strijd zijn.

Dit laatste geldt zeer bepaaldelijk van uitspraken, die de consequenties tonen van een onjuiste instelling t.o. de geloofwaardigheid van de berichtgeving. Een voorbeeld daarvan is wat VdBorn zegt op blz. 45 bij cap. 8: „Het ligt voor de hand dat de koning aanvaard werd op de vergadering van de oudsten". Met het geschiedverhaal is dit onverenigbaar: noch Samuël noch de oudsten hadden op dat tijdstip een candidaat-koning beschikbaar. Een ander voorbeeld is de uitspraak van Schulz bij 8 : 7 v.: „so haben wir auch hier keine unmittelbare Rede Jahwes an Samuel, sondern die Sätze erhalten das Ergebnis, zu dem Samuel nach reiflicher Ueberlegung und Gebet gekommen ist" (blz. 124). Op deze wijze blijft onverklaard hoe Samuël tot zijn definitieve beslissing kwam. Immers vlg. Schulz bad hij wel, maar ontving hij geen goddelijk antwoord. Jahwe liet hem dus in het duister. Maar zonder categorisch bevel van Godswege zou Samuël nimmer overgegaan zijn tot het instellen van een nieuwe, door hem heilloos geachte staatsvorm voor Israël. Zo ziet men dat het uitgaan van literaircritische vooroordelen het recht verstaan van een eenvoudige, klare mededelingen bemoeilijkt.

Evenzeer in strijd met de duidelijke beschrijving van het feitelijk verloop, is de gedachte van Vriezen dat de instelling van het koningschap en de spontane keuze van de eerste koning geheel buiten Samuël om gegaan is. Volgens Vriezen is het meest oorspronkelijke en oudste verhaal over deze stof vervat in I 11 : 1—11, 15: Saul verslaat de Ammonieten en wordt door het volk in Gilgal tot koning uitgeroepen. Met Saul was het dus een soortgelijk geval als met de richters, op wie de Geest Gods neerdaalde. Deze voorstelling kan alleen verkregen worden door de willekeurige uitschifting uit cap. 11 van alles wat op Samuël betrekking heeft (vss. 7, 12 vv.; dit doen ook VdBorn e.a.). Maar ook afgezien hiervan moet zeer ernstig bezwaar gemaakt worden tegen de hele gedachtengang. Even ondenkbaar als het is dat de instelling van het koningschap buiten de dominerende figuur van Samuël zou zijn tot stand gekomen, even onaanvaardbaar is het dat het volk (d.i. het leger uit 11 : 11) zonder zelfs Jahwe te raadplegen en zonder enige tegenstand, a.h.w. in een handomdraaien, het erfelijk koningschap (dus een geheel nieuwe staatsvorm) zou hebben in het leven geroepen. Dit is eenvoudig een historische onmogelijkheid. Van geheel tegenovergesteld gevoelen zijn dan ook o.a. Kittel, Gestalten, blz. 105 vv., Weiser, blz. 76 v., Presz, Der Prophet Samuel, blz. 224 v., vgl. de citaten van Edelkoort, Wildberger e.a. op blz. 37. En de auteur van Sm geeft een geheel àndere voorstelling, zie eerder op dezelfde blz.

D. Het zal de lezer van hetgeen sub B en C is opgemerkt duidelijk zijn, dat schrijver dezes voor een groot deel van het aan de „Werdegang" van het boek Samuël gewijde onderzoek slechts weinig waardering kan opbrengen, zie b.v. blz. 29 v. Voorzover dit wèl het geval was betrof dit de studie van Weiser (boven blz. 28 v.), die mogelijk als een hoopgevend begin kan worden beschouwd. Ook Noth sloeg een andere weg in dan de meeste beoefenaars der Samuël-analyse met hun „scissors-and-paste method" (Young, blz. 152), maar het staat te bezien of hij zich wel consequent van haar theorieën heeft gedistancieerd (zie Carlson, blz. 26). Koolhaas gaat wel ver genoeg in zijn waardering als hij zegt: „De winst van deze literair-critische analyse is dat zij duidelijk naar voren heeft doen komen het bonte karakter van deze hoofdstukken (bedoeld zijn hfdst. 8—12; G.), waarachter ongetwijfeld meer bronnen of tradities liggen" (blz. 67). Koolhaas citeert hier bijna woordelijk wat De Groot gezegd heeft van het hele boek. Deze laat dan evenwel volgen: „Het is echter de vraag of men er ooit in slagen zal door bloot literaire analyse die bronnen te vinden" (blz. 13). Het latere verloop van de „Samuelforschung" heeft de waarheid van deze woorden nog bevestigd. Het moge haar als verdienste worden aangerekend, dat zij het licht heeft laten vallen op allerlei oneffenheden, haar ernstige fout is geweest dat deze belichting zó fel en zó eenzijdig was dat daardoor „de onmiskenbare eenheid van lijn en hoofdgedachte" (De Groot, ib) geheel buiten de gezichtskring kwam te liggen. Dientengevolge heeft zij behalve op ondergeschikte punten voor de exegese slechts weinig aanvaardbare en vruchtdragende resultaten opgeleverd. Wanneer zij het boek Sm alleen maar kan zien als het werk van een voor zijn eigenlijke taak niet berekende verzamelaar van oude stukken proza en poëzie, dan toont zij de boodschap van het boek niet te hebben verstaan.

Dit kan hier evenwel ons laatste woord niet zijn. De vraag eist beantwoording, hoe te oordelen valt over die eigenaardigheden, die als gebreken in de compositie

kunnen worden aangemerkt, die voor een juiste voorstelling van het verhaalde een beletsel vormen en dus aan de eenheid, zoals die boven sub A geconstateerd werd, schijnen afbreuk te doen. De menselijke factor in de wording van het boek, zoals het ons is overgeleverd, mag allerminst worden verwaarloosd. Voorzover het ons mogelijk is zal in hetgeen nu volgt een poging gedaan worden om een aannemelijke voorstelling te geven van de wijze waarop — de weg waarlangs — het boek Sm is tot stand gekomen, mede ter verklaring van het feit, dat de *oneffenheden* daarin betrekkelijk vele zijn.

Dit laatste kan moeilijk worden tegengesproken. Afgezien van de onder letter Cb behandelde „tegenstrijdigheden", kunnen de volgende voorbeelden genoemd worden. In I 9 : 16 zegt Jahwe dat de man, die Hij naar Samuël zal zenden, zijn volk zal verlossen uit de macht der Filistijnen, maar het eerste wapenfeit van Saul is vlg. 11 : 4—11 zijn overwinning op de Ammonieten. Over een bedreiging van deze vijand uit het Oosten werd echter door de oudsten in 8 : 4 v. niet gerept, terwijl zij vlg. 12 : 12 toch wel de (of: een) aanleiding was tot hun verzoek om een koning. Bevreemdend is verder dat noch in cap. 16 noch elders in I een geslachtsregister van David wordt aangetroffen, daarentegen wel van Saul in 9 : 1. In 13 : 2 ontmoet de lezer Jonatan als Sauls volwassen zoon, terwijl cap. 9 de indruk wekt (vooral in vss 2—5), dat Saul nog als ongehuwde zoon in het ouderlijk huis woont. Keil wijst op „die Versetzung der Stiftshütte von Silo . . . nach Nob", welke nergens opzettelijk vermeld, in 21 : 2 alleen ondersteld wordt. In verband hiermede moet genoemd worden het ontbreken van een bericht over de verwoesting van het heiligdom te Silo en Samuëls wedervaren tijdens die gebeurtenis. Eveneens cap. 21 verzwijgt in vss 1—10, dat David om een uitspraak van Jahwe verzocht heeft, dit vernemen wij alleen indirect uit 22 : 10, 15. Uit II komt hier in aanmerking 14 : 27, waar sprake is van Absaloms zonen, hetgeen niet in overeenstemming schijnt met 18 : 18, de klacht van Absalom dat hij geen zoon had om zijn nagedachtenis in ere te houden. Bij 21 : 1 v. staat men voor de vraag waarom Sauls expeditie tegen de Gibeonieten niet in het verhaal van Sauls regering is opgenomen. In geen van deze gevallen is er besliste tegenspraak, immers men heeft feitelijk telkens met lacunes te doen. Het schijnt of er een schakel ontbreekt, en al is het niet moeilijk deze aan te vullen (zie de exegese van de genoemde plaatsen), dit neemt niet weg dat de auteur niet een naar onze begrippen in alle opzichten glad lopend relaas, een welsluitend geschiedverhaal, vrij van hiaten en abrupte overgangen geleverd heeft. Dit behoeft na het boven aangevoerde nu niet meer in details te worden gedemonstreerd; we herinneren er slechts aan dat de verhalen meer dan eens worden afgewisseld door statistische gegevens als in I 14 : 47—52, II 3 : 2—5, 8 : 15—18, 20 : 23—26, en dat sommige vertellingen — naar het schijnt onevenredig — breed worden uitgesponnen (b.v. I 25, II 14), terwijl daarentegen belangrijke veldtochten met enkele woorden worden afgedaan (b.v. II 8, vgl. Thenius bij Keil). Maar — zo moeten wij nu vragen — is het wel ooit de bedoeling van de auteur geweest om zulk een systematisch samengesteld en goed geproportioneerd geschiedverhaal te geven? Leggen wij bij het constateren van gebreken in de compositie niet te veel een maatstaf aan, die ontleend is aan onze modern-westerse opvattingen over literatuur en historiografie?

Wij moeten ons er goed rekenschap van geven dat Sm zijn boek wel grotendeels in verhalende vorm heeft willen geven, maar dat hij niet een historische roman, doch echte geschiedenis heeft willen teboekstellen. En nu maakt zijn boek zeer sterk deze indruk dat hij — om zo objectief mogelijk te werk te gaan — zijn taak grotendeels aldus heeft opgevat, dat hij niet zelf het woord hebben moest, maar dat hij de betrouwbare, historische documenten, over welke hij kon beschikken (vertellingen, maar ook oorlogsberichten, hofkronieken en poëtische stukken) vrijwel ongewijzigd opnam en deze voor zichzelf deed spreken. Naar deze methode moet vlg. Noth de geschiedschrijver Dtr zijn tewerk gegaan (zie boven, blz. 28), al heeft hij soms ook zelf vrij breed „das Wort genommen", zie bij 8 : 1. Wij komen hierop nog terug, maar willen eerst duidelijk maken op welke documenten wij het oog hebben.

Het behoeft geen betoog („il va de soi"; zegt Med terzake) dat een geschiedschrijver die bepaalde gebeurtenissen uit een achter hem liggend tijdperk van circa 130 jaar (zie § 6) voor het nageslacht wilde bewaren en hun betekenis in het licht stellen, gebruik moest maken van schriftelijke (en z.m. nog mondelinge) overleveringen. Als zodanig noemt Sm zelf geen ander geschrift dan het sēfer hajjāšār (II 1 : 18) maar het blijkt niet dat het bedoelde boek naast poëtische stukken ook berichtgeving bevatte. Er is dan ook geen grond om aan te nemen dat het stof voor het geschiedverhaal van Sm geleverd heeft. Dit laatste is echter naar alle waarschijnlijkheid wèl het geval met de bronnen, waaruit de auteur van Kronieken voor „de geschiedenis van koning David" zijn stof geput heeft, nl. „de geschiedenis van de ziener Samuël, van de profeet Natan en van de ziener Gad" (1 Kron. 29 : 29; de MT heeft driemaal dibrê, terwijl voor „ziener" eerst rō'eh daarna chōzeh gebruikt is). Al deze drie profeten (het onderscheid in benaming doet hier niet ter zake) hebben derhalve over David geschreven, en wel blijkens de toevoeging „uit vroeger en later tijd" niet uitsluitend over de tijd van zijn regering, maar ook over zijn jeugd. Wat Samuël betreft, kán dit trouwens niet anders, want hij is tijdens Sauls regering gestorven, I 25 : 1. Maar hij heeft dan toch over de daaraan voorafgaande periode (beginnende met I 16) waardevolle gegevens op schrift kunnen stellen, m.n. over zijn ontmoetingen met David in I 16 : 1—13, 19 : 18—24. De profeet Gad wordt reeds in I 22 : 5, maar ook in II 24 : 11, 13, 18 genoemd als in nauwe betrekking tot David staande; hij kan een zeer groot deel van diens leven en werken beschreven hebben. Hetzelfde geldt van Natan, die voor het eerst in II 7 : 2, 3, 17 en daarna nog in 12 : 1—15 voorkomt, en die m. h. o. op zijn optreden in 1 Kon. 1 en zijn bekendheid met Salomo's regering (2 Kron. 9 : 29, wellicht alleen met diens eerste jaren) voor een jonger tijdgenoot van David is te houden. Deze beide mannen samen kunnen de gehele geschiedenis van David, voorzover zij ons overgeleverd is in I 20 t/m II 24, hebben beschreven. De profeet Gad zou dan speciaal in aanmerking komen voor berichtgeving uit de tijd die aan Davids verblijf te Jeruzalem voorafging, Natan voor mededelingen uit de tijd dat David reeds daar gevestigd was. II 24 zal echter op gegevens van Gad berusten. Het heeft geen zin zich verder aan allerlei gissingen over het aandeel van de een en van de ander te wagen. Wij kunnen ons ertoe bepalen aan te nemen dat zij elkaar aangevuld hebben.

Het springt in het oog van hoe groot belang het is te kunnen constateren

dat drie hoogstaande mannen die David in verschillende perioden van zijn leven van nabij hebben gadegeslagen, ook schriftelijke mededelingen van biografische aard over hem hebben nagelaten. Immers het ligt voor de hand (vgl. Keil, Med, Goldman) dat ook reeds de auteur van Sm met hun werk bekend geweest moet zijn en dat hij hieraan een groot deel van zijn stof te danken gehad heeft. Wij kunnen dit dáárom zo hoogst waarschijnlijk achten omdat gedeelten uit 1 Kron., welke dezelfde gebeurtenissen beschrijven als Sm, met de parallelle teksten uit Sm ook bijna letterlijk overeenstemmen. Deze treffende gelijkheid of parallellie kan niet toevallig zijn, maar zal vermoedelijk erop berusten dat beide auteurs dezelfde oorkonden gebruikt hebben (zie ben.). Nu heeft de auteur van Sm daarbij vanwege zijn eigen doelstelling zijn materiaal wel op andere wijze geselecteerd dan die van Kron en ook heeft hij veel laten liggen wat Kron heeft opgenomen (meestal is het plus aan de kant van Kron, echter niet altijd), maar de zaak waarop het thans aankomt, is dat stellig voor de auteur van Sm een zeer groot deel van zijn stof a. h. w. gereed lag in de schriftelijke nalatenschap van de genoemde profeten.

Hetzelfde kan eveneens met grote waarschijnlijkheid gezegd worden van een vierde oorkonde of document nl. de in 1 Kron. 27 : 24 genoemde „kronieken (Hebr. dibrê hajjāmîm) van koning David". De wijze waarop over dit boek gesproken wordt geeft goede grond om aan te nemen dat het gaat om een paleiskroniek als die van Ahasveros, Esther 6 : 1, waarin aantekening werd gehouden van belangrijke data en facta uit het hofleven, wellicht ook betrekking hebbende op het regeringsbeleid en de benoeming van dignitarissen. Aannemelijk is dat ook deze uiteraard statistisch aangelegde verzameling van gegevens de auteur van Sm ten dienste gestaan heeft.

Naast deze met name bekende geschriften zullen er nog andere geweest zijn. Ongetwijfeld zijn ook uit Sauls familieleven, krijgsverrichtingen enz. de belangrijkste feiten in een hofkroniek of i.d. vastgelegd. Voorts is er alles voor te zeggen dat hetgeen I 1—12 bevat aan mededelingen over het gezin van Samuëls ouders, over zijn jeugdjaren, de ondergang der Eliden, de lotgevallen van de ark, de ontmoetingen met Saul, de volksvergaderingen enz. enz. hetzij door Samuël zelf of door iemand uit zijn naaste omgeving te boek gesteld en wellicht in Samuëls woning te Rama of in het heiligdom te Nob bewaard is. De profetie van 2 : 27—36 kan door Samuël mede aangehoord zijn, die uit 3 : 11—14 heeft hij zelf ontvangen, zijn toespraken uit 8 : 10—18; 10 : 17 vv.; 12 : 1—25 kunnen uit zijn mond zijn opgetekend. Zo komen wij tot de conclusie dat een rijke schat van berichten, verhalen en allerlei wetenswaardigheden, uit betrouwbare bron afkomstig, moet bestaan hebben toen de auteur van Sm ertoe overging om volgens het in zijn geest gerijpte plan de instelling van het theokratisch koningschap in Israël te beschrijven.

Op de kwestie van de verhouding tussen de parallelle teksten in Sm en Kron, en wat daarmede samenhangt, kan hier niet worden ingegaan. Wat 1 Sam. betreft gaat het slechts om cap. 31, waarvan de par. te vinden is in 1 Kron. 10. De zaak is derhalve van meer belang bij de bestudering van 2 Sam. Men zie daarom de Comm. op dit boek blz. 89 v. en inzonderheid ook het art. van mijn hand in GTT 1961, afl. 4—5, getiteld: *De parallelle teksten in de boeken Samuël en Kronieken.*

Terugkomende op de vraag hoe de boven gesignaleerde oneffenheden te verklaren zijn, terwijl het gehele werk toch door één hoofdthema wordt beheerst, menen wij in verband met hetgeen wij vonden inzake de aanwezigheid van verscheidene oude documenten, als een der oorzaken te kunnen noemen: de bewuste intentie, het besliste voornemen van de auteur om zo objectief mogelijk historie te schrijven en daartoe zichzelf zoveel mogelijk op de achtergrond te houden. Uit het voorhanden materiaal heeft hij — zoals vanzelf spreekt: in verband met zijn doelstelling — allereerst een keus gedaan. Maar daarná heeft zijn voornaamste werk bestaan in het planmatig ordenen van het door hem geselecteerde. Deze ordenende werkzaamheid geschiedde in grote lijnen wel naar de chronologische samenhang, maar ten dele ook naar meer zakelijke motieven. Doch dit is van bijkomstige betekenis. De indruk die wij ontvangen is dat de auteur zijn werk als geschiedschrijver bewust tot een minimum beperkte en in geen enkel opzicht aan zijn fantasie de vrije teugel liet. Hetgeen hij in zijn bronnen vond, heeft hij in de regel vrijwel onveranderd overgenomen. Dit geldt dan voornamelijk van het gedeelte dat zich uitstrekt van I 1 tot II 9, dus van het tijdperk, waarvoor hij gehéél op schriftelijke overleveringen was aangewezen. Hij heeft het als zijn taak gezien die overleveringen vanuit een bepaalde gezichtshoek te groeperen en vast te leggen. Dat hij dit niet onoordeelkundig heeft gedaan, behoeft nu niet weder in het licht gesteld te worden, zie sub A. Alleen reeds de wijze van rangschikking der feiten, de „Beschränkung" in zijn keuze, die de meester verraadt, de herhaalde afsluiting van een stuk geschiedenis door enkele statistische opgaven (bij Samuël in I 7 : 15—17; bij Saul in I 14 : 47—52; bij David in I 8 : 15—18 en 20 : 23—26), toont duidelijk aan dat hij systematisch te werk ging. Maar wel is het noodwendig gevolg van de geschetste methode geweest dat wij b.v. meer dan eens voor een abrupte overgang staan (zie ben.) en dat soms de voorstelling van het ene hoofdstuk niet in alle delen op die van het andere schijnt te kloppen. Als wij dan maar niet het ene tegen het andere gaan uitspelen, maar ze telkens samen nemen „als een twee-eenheid" (de uitdrukking is van Koolhaas, blz. 74), blijkt het wel dat er geen schrijnende incongruentie is. En tegenover de aanwezigheid van bepaalde lacunes en z.g. verbindende teksten, dus van stilistische gebreken, staat het grote voordeel van levendige, betrouwbare, van oor- en ooggetuigen afkomstige, schildering van de situatie waarin de grondlegging van het koningschap heeft plaats gevonden en van de personen, die daarbij een rol vervuld en leiding gegeven hebben.

Wat betreft de „schroffe Uebergänge" verdient de opmerking van Asmussen dat de „Berichterstatter" deze „liebt", een ogenblik onze aandacht. Ongetwijfeld kan men aannemen dat het tamelijk veelvuldig en vrij plotseling wisselen van het toneel niet toevallig is en in geen geval aan onbeholpenheid moet worden toegeschreven. Een goed verteller zal dit middel juist gebruiken om de aandacht te boeien en de spanning te verhogen. Prachtig vinden we die wisseling van toneel b.v. in II 15—19, waarover straks nader. Toch kan de genoemde voorliefde niet in elk geval ter verklaring dienen. Zo is het b.v. niet bij de overgang van I 3 op 4. In cap. 4—6 bevinden we ons opeens in een heel ander milieu. Evenzo vertoont II 8 een volkomen ander klimaat dan het voorafgaande cap. 7. In deze gevallen moet men wel besluiten tot het — feitelijk zonder ver-

bindingsschakel — putten uit een andere, ook andersoortige, bron. Zo is het ook met II 9, dat een aanhangsel bij II 1—8 zou kunnen heten, maar in 't geheel geen verband houdt met cap. 8, zie mijn Comm. t.p.

Alvorens nu de aandacht te richten op het nog buiten bespreking gebleven gedeelte II 10—20, letten wij op een verschijnsel, dat mede kan bijdragen tot verklaring van de genoemde „oneffenheden". Wij hebben het oog op de Oudtestamentische voorstellings- en denkwijze, die in bepaalde kenmerkende trekken een geheel ander karakter vertoont dan die aan welke wij gewoon zijn. Vooral Koolhaas heeft hierop gewezen, trouwens met beroep op uitspraken van De Groot, Hulst, Beek, Vriezen en De Boer (a.w. blz. 70—71 met de voetnoten). Enkele korte citaten volgen hier. In het O.T. „overheerst niet de theorie, maar het feit als verschijningsvorm". „In de vorm van concrete verhalen wordt ons verteld wat wij misschien in een beschouwing zouden weergeven". Verder: „De Semiet neemt geen foto, maar weeft een gobelin. De schrijver van 1 Sam. 8—12 weeft telkens nieuwe gobelins om aldus de geschiedenis in haar geheel te ontwikkelen."

Hetgeen Koolhaas hier schrijft kan o.a. geïllustreerd worden met de verhouding tussen cap. 8 en 9 : 1—10 : 16. Cap. 8 bevat een stuk politieke geschiedenis, is weergave van het overleg dat gevoerd wordt tussen Samuël en de oudsten en de gesprekken tussen Jahwe en Samuël. Het eindigt wat onbevredigend, zie bij 8 : 22; stuurt Samuël de oudsten zonder definitief antwoord naar huis? Dan komt opeens cap. 9 met een dorpsgeschiedenis die (naar het schijnt) met het voorafgaande generlei verband houdt. In vss. 15—17 blijkt evenwel dat het tegendeel het geval is: Jahwe laat Samuël aan wie Hij opdracht gaf om aan de wens van het volk gehoor te geven (8 : 7, 22), niet in verlegenheid aangaande de man, die Hij voor het koningschap bestemd heeft, maar zendt deze naar hem toe. Er is dus wel degelijk een nauwe samenhang. Maar het is weer een ander verhaal, en er is niets op tegen om aan te nemen, dat deze twee pericopen oorspronkelijk niet uit hetzelfde archief afkomstig zijn, maar door de auteur van Sm gevonden en in deze volgorde aaneengevoegd werden. Hierdoor zou dan ook te verklaren zijn dat Samuël in cap. 8 — evenals in cap. 7 — optreedt als richter, terwijl hij in cap. 9 (incl. 10 : 1—16) voorkomt als „man Gods" en „ziener" (vss. 6—8, 9, 18 v.), overigens wel bevoegd om tot nāgîd aan te stellen. Dat hij tevens richter was, wordt trouwens door deze voorstelling geenszins uitgesloten. De door Koolhaas gegeven karakteristiek van de voorstellings- en denkwijze van de O.T.-ische geschiedschrijver is evenwel niet beperkt tot cap. 8—12, maar geldt voor het gehele boek (om van de andere boeken uit het O.T. maar te zwijgen). Uit I noemen we cap. 16 en 17. Over de verhouding tussen deze twee capita werd boven reeds gesproken (zie blz. 34 v.). Wij voegen daaraan nu slechts toe dat cap. 17 oorspr. niet per se van dezelfde hand behoeft te zijn als cap. 16. De verschillen, die zijn overgebleven zijn niet van zulk een aard dat bepaalde berichten ongeloofwaardig worden. Ook „la plupart des savants catholiques admettent la conciliation des antinomies apparentes par la dualité des sources", aldus Med (vgl. Leimb). Inderdaad is op deze wijze een plausibele verklaring gegeven van de aanwezige incongruenties tegen welke geen principieel bezwaar behoeft te bestaan. Koole in het boven (blz. 25) aangehaalde art. is geneigd aan te nemen, dat de

schrijver „zich reeds van deze divergenties bewust was", maar dat hij „geen enkele poging gedaan heeft zulke berichten met elkaar in verband of ook in overeenstemming te brengen"..., naar het schijnt omdat hij de vertellingen liever in de kleurige, levendige vorm doorgeeft, waarin hij ze heeft leren kennen dan dat hij hier naar historische accuratesse vraagt." Vgl. het boven, blz. 41, opgemerkte over het gevoelen van Noth; eveneens Kroeze, blz. 22—25.

De methode om de oude, uit verschillende archieven bijeengezochte, stukken zelf aan het woord te laten, is zonder twijfel ook toegepast bij de samenstelling van II 1—9. Hier is echter geen sprake van min of meer ernstige verschilpunten. Het tijdelijk loslaten van de chronologische orde wordt in 5 : 17 en 7 : 1 zo duidelijk aangegeven, dat dit geen verwarring kan veroorzaken. De behandeling van de stof moge enigszins ongelijkmatig aandoen (verg. b.v. de vrij brede verteltrant in 2 : 12—32 en 5 : 17—25 met de korte samenvattingen in cap. 8), er is allerminst reden om de auteur voor de hier geleverde arbeid van planmatig rangschikken te diskwalificeren.

Het allermeest verdient hij echter onze lof om het nu volgende gedeelte, cap. 10—20. Hier is zelfs geen spoor van bronnenraadpleging of -inlassing. De „Einheitlichkeit" van dit stuk — door E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme,* blz. 486, geroemd om zijn superieure kwaliteiten, vgl. ook Vriezen, blz. 30 vv., 141 — is boven alle twijfel verheven. Juist om die reden is er zoveel te zeggen voor de veronderstelling dat we in deze capita met het eigen werk van de auteur te doen hebben. Vooral indien hij — zoals in § 5 als aannemelijk wordt voorgesteld — een jonger tijdgenoot en vertrouweling van Natan geweest is, kan hij behalve uit diens schriftelijke nalatenschap (1 Kron. 29 : 29) ook zeer veel door mondelinge overlevering van hem en anderen vernomen en dit in zijn eigen stijl weergegeven hebben. Als zegslieden kunnen b.v. ook Achimaäs en Jonatan (15 : 36, 17 : 17, 18 : 19) hem van dienst geweest zijn. Het spreekt vanzelf dat in dezen niets te bewijzen valt, maar de gedachte dat in dit gedeelte de auteur zelf aan het woord is, wordt niet door bepaalde bezwaren gedrukt, terwijl het bovendien in het algemeen aannemelijk is dat hij die het uiterst belangrijke stuk historie, dat aan de namen Samuël, Saul en David is verbonden, voor het nageslacht wilde vastleggen, ook persoonlijk een sterke drang tot schrijven — in de zin van creatieve arbeid — gekend heeft.

Indien onze veronderstelling juist is dan mogen wij de auteur van Sm wel een van de meest begaafde, zelfs sublieme, vertellers van het Oude Testament noemen. Vriezen spreekt van „de sterke uitbeeldingskracht van een groot auteur" (blz. 145). De gave van wat Koolhaas noemde „het weven van gobelins" (zie boven) heeft hij wel in bijzondere mate bezeten. Voortdurend is hij bezig te schilderen, telkens brengt hij a.h.w. een nieuw, verrassend tafereel op het doek. Inzonderheid in cap. 15—20 laat hij een bonte reeks van beelden, personen, situaties en stemmingen aan het oog van de lezer voorbijtrekken. H. Gressmann heeft daarom in zijn comm. dit gedeelte behandeld als een drama, waarin vier hoofddelen en tal van „Szenen" of „Augenblicksbilder" zijn te onderscheiden (Die Schriften des A.T., 2e Abt., Band 1, blz. 176 vv.). Zie ook Kittel, Gestalten, blz. 203, en over de meesterlijke verhaaltrant in het algemeen m.n. Schulz, dl. II, blz. 340 vv. Zoals vanzelf spreekt is met het gezegde geenszins

bedoeld cap. 10—20 voor te stellen als een product van de geest van de auteur in die zin dat deze zijn fantasie de vrije teugel heeft gelaten. Hij blijft ook hier de getrouwe historiograaf. In de weergave en groepering der gebeurtenissen is geen willekeur of partijdigheid op te merken. Slechts een enkele maal wordt verwezen naar de beschikking van Jahwe (zie II 17 : 14). Maar de taal der feiten is door deze soberheid des te meer welsprekend.

Over cap. 21—24 kunnen wij hier kort zijn. Het is z.m. duidelijk dat het aandeel van de auteur in deze op zichzelf staande teksten (zie boven blz. 10, 23 v.) tot een minimum beperkt is gebleven. Maar ook dat het compilerend karakter van dit slotgedeelte niet bepalend is voor het boek als geheel.

Resumerend stellen wij tenslotte dat de onmiskenbare eenheid van het ons overgeleverde boek Sm een klaar getuigenis aflegde dat wij het aan een bepaalde auteur te danken hebben. Er is geen aanwijsbare grond om te spreken van „een geleidelijke groei van dit Bijbelboek uit verschillende bronnen met eigen strekking" (aldus H. v. d. Bussche in Collationes Gandavenses, 1950, t. 33, p. 331), evenmin van verschillende bewerkingen en heruitgaven. Dat deze auteur bij zijn arbeid zelf werkzaam geweest is (hetzij schiftend, registrerend of producerend), doet niets af aan het feit dat hij daarbij in dienst stond van de goddelijke Auteur van het O.T., die hem in alle waarheid heeft geleid.

§ 5. *Tijd van ontstaan; auteur.*

De wijze waarop in de voorafgaande §§ reeds herhaaldelijk van de auteur gesproken is, zou de indruk kunnen wekken, dat het in casu gaat over een ons bekende persoon uit het O.T. Nu is dit laatste geenszins het geval, maar de vraag laat zich niet afwijzen, of er iets naders te zeggen valt van hem, aan wie wij dit boek met zijn superieure kwaliteiten te danken hebben. Alvorens hierop in te gaan, zal het echter nodig zijn zo enigszins mogelijk de tijd vast te stellen waarop het boek moet zijn geconcipieerd. Directe mededelingen dienaangaande ontbreken weliswaar, doch door combinatie van bepaalde uitspraken en aanduidingen is het mogelijk een bepaald tijdstip althans bij benadering aan te wijzen.

De gegevens die in aanmerking komen zijn de volgende. Vooreerst de uitdr. עד היום הזה, die gebezigd is om aan te geven het (tot op het tijdstip der vermelding) voortduren van een gebruik (I 5 : 5, 30 : 25), toestand (I 6 : 18; 27 : 6; II 4 : 3) of benaming (II 6 : 8; 18 : 18). Terecht zegt Med van deze zeven plaatsen, dat zij „supposent une assez longue durée, qu'il est cependant difficile d'apprécier". Zij noodzaken niet om tot heel ver na Davids tijd af te dalen, maar zeggen niets voor een terminus ad quem.

Ditzelfde geldt voor een tweede groep van plaatsen, nl. II 5 : 4 v., waaruit slechts blijkt dat de auteur bekend was met de duur van Davids regering, dat hij derhalve na diens dood geschreven moet hebben; en II 13 : 18 waar hij melding maakt van een verandering van de mode, die gold voor de ongehuwde prinsessen tijdens Davids regime, welke verandering reeds ten tijde van Salomo's bewind kan zijn ingetreden.

Van meer betekenis zijn ten derde die plaatsen, waar Israël en Juda, c.q. Israëlieten en Judeeërs, naast elkander voorkomen, hetgeen soms kan worden

uitgelegd als een bewijs dat de auteur schreef op een tijdstip dat de rijksscheuring, in 1 Kon. 12 vermeld, reeds een feit was geworden, zodat het nodig was ter voorkoming van misverstand volledigheidshalve naast Israël ook Juda te noemen. Deze plaatsen zijn I 11 : 8; 15 : 4; 17 : 52; 18 : 16; II 5 : 5; 24 : 1, 9 (2 : 9—11 en 3 : 10 vallen buiten deze groep, omdat er in het begin van Davids koningschap inderdaad voor korte tijd een schisma geweest is tussen Israël als geheel en de stam Juda). Nu staat enerzijds vast dat in geen enkele van de genoemde teksten met de naam Juda het later zo genoemde, Benjamin mede omvattende, rijk der twee stammen is aangeduid, evenmin als de naam Israël in Sm reeds kan gelden voor een afzonderlijk rijk van tien of elf stammen. Het is evenwel niet noodzakelijk om hier breed op de bet. der namen Israël en Juda in Sm in te gaan (zie daarover behalve mijn brochure Koningschap § 3, de detailexegese van de genoemde plaatsen; zie ook A. R. Hulst, *Wat betekent de naam Israël in het Oude Testament?* Boekencentrum N.V., 1962, Den Haag), omdat omnium consensu aangenomen wordt — en ook moet worden — dat ons boek niet reeds tijdens Salomo, doch eerst na de scheuring des rijks is geschreven.

In deze richting wijst nl. één bepaalde uitspraak. Het is I 27 : 6: „Toen gaf Akis hem op die dag Siklag; daarom behoort Siklag aan de koningen van Juda tot op de huidige dag" (NV). Van beslissende betekenis is niet de uitdr. aan het slot (zie boven), maar wel het „koningen van Juda". Deze uitdr. ziet ondubbelzinnig op een situatie, waarin de scheuring, ontstaan aan het begin van Rechabeams regering (1 Kon. 12) reeds enige tijd achter de rug lag en het „neben-einander" van Israël en Juda een blijvend karakter had verkregen. De naam Juda kan in I 27 : 6 alleen het Tweestammenrijk (1 Kon. 12 : 23) aanduiden. En aangezien dit rijk eerst bij de scheuring is ontstaan, kan eerst daarna van „koningen van Juda" gesproken worden.

Behalve de genoemde plaatsen wordt door Keil en Med ook I 9 : 9 aangevoerd, waarbij het vooral aankomt op de laatste woorden van dit vs „want de profeet (nābî') van tegenwoordig werd vroeger ziener (rō'èh) genoemd". Ons boek zou dus ontstaan zijn, nadat de benaming ziener in onbruik geraakt was. Vlg. Keil (t.p.) kan dat reeds tijdens Salomo het geval geweest zijn. Doch dit is beslist onjuist. Terecht wijst Aalders erop dat de naam ziener nog gebruikelijk was ten tijde van Jesaja (30 : 10; A. verwijst ook naar 29 : 10 en naar Amos 7 : 12, Micha 3 : 7, doch in deze plaatsen is niet rō'èh maar chōzèh gebruikt) en acht hij het bezwaarlijk om het bepalen van de tijd, waarom Sm ontstaan is, hierdoor te laten beslissen, wijl de uitspraak van I 9 : 9 niet tot de oorspr. tekst behoord kan hebben, maar „een verklarende notitie" uit later tijd moet zijn (blz. 189). A. leidt dit af uit „de omstandigheid dat ze niet op de juiste plaats staat; ze behoorde eigenlijk te staan na vs. 11, waar voor het eerst de naam „ziener" wordt gebruikt" (ib). Inderdaad pleit alles ertegen om de tijdsbepaling, die we in deze § zoeken te geven, afhankelijk te stellen van een opmerking die kennelijk het karakter van een latere toevoeging vertoont. Dat de naam rō'èh ook nog voorkomt in 1 Kron. 9 : 22; 26 : 28; 29 : 29 (steeds m.b.t. Samuël) en II Kron. 16 : 7, 10 (m.b.t. Hanani), kan verklaard worden uit het gebruik van deze benaming in de (oude) bronnen van Kron.

Terugkomende op ons onderwerp menen we dat de wording van het boek Sm

weliswaar na de rijksscheuring, maar dan toch zo vroeg mogelijk gesteld behoort te worden. Vlg. Aalders (blz. 188) onderstelt de plur. „koningen" in I 27 : 6 dat er „reeds enkele afzonderlijke koningen van Juda geweest waren"; hij denkt dus „op zijn vroegst aan de dagen van Abia of Asa". Nu wordt in deze redenering o.i. juist iets te veel gewicht gehecht aan de plur.; met „koningen van Juda" wordt immers een categorie aangeduid, en een auteur uit de tijd van koning Rechabeam kon zulk een categorie toch wel in plurali noemen, ook al was de eerste koning van het rijk Juda nog aan de regering. Intussen behoeft een verschil van mening in dit opzicht hoogstens over enkele jaren te lopen. Immers Rechabeam heeft 17 jaar geregeerd en Abia slechts 3 jaar (zie resp. 1 Kon. 14 : 21 en 15 : 2), samen niet meer dan 20 jaar. Dit brengt ons tot ongeveer 910 v. Chr. (stellig niet lager, daar de scheuring in 932 of uiterlijk 930 te dateren is (zie § 6). Derhalve moet de wording en afsluiting van ons boek Sm omstreeks dit jaartal gedateerd worden, laten we zeggen: niet later dan het einde van de 10e eeuw v. Chr. Aldus ook Med, die een groot aantal R.-K. en Protestantse geleerden noemt, welke met dit gevoelen instemmen.

Ongetwijfeld is deze vroege datering niet z.m. uit de boven opgesomde gegevens van Sm af te leiden. De term „koningen van Juda" laat op zichzelf toe af te dalen zelfs tot aan het begin van de ballingschap, dus tot 586 v. Chr. Ook al zou men echter als terminus ad quem de val van Samaria en van het Tienstammenrijk (722 v. Chr.) willen aannemen, omdat er niet de geringste toespeling is op deze nationale ramp, dan zouden tegen een zo late datering nog gewichtige bezwaren zijn in te brengen. Deze zijn deels van negatieve, deels van positieve aard en kunnen in de volgende punten worden samengevat:

1. Hoewel de auteur met het feit van de rijksscheuring bekend geweest moet zijn, ontbreekt in zijn boek elke rechtstreekse aanduiding hetzij van het feit zelf, hetzij van het nationaal en religieus verval (verzwakking der volkseenheid, kalverdienst), die daarvan vlg. 1 Kon. 12 vv. het onmiddellijk gevolg geweest zijn.

2. Eveneens ontbreekt in Sm (vooral Med heeft hierop gewezen) elke vorm van afkeuring voor „la pluralité des sanctuaires", zoals wij dat veelvuldig in de boeken der Koningen ontmoeten. Ook afgedacht van de plaatsen waar de tabernakel gestaan heeft — Silo en Nob — lezen wij van offeranden en altaren te Mispa (I 7 : 6 vv.), Rama (I 7 : 17), Gilgal (I 10 : 8, 11 : 15), Ajalon (I 14 : 35), Bethlehem (I 16 : 5), Davidsstad (Sion; II 6 : 17), Hebron (II 15 : 12; vgl. 2 : 4 en 5 : 3) en de dorsvloer van Arauna (II 24 : 24 v.). Deze over verscheidene plaatsen verspreide cultus wordt nergens als een illegaal verschijnsel voorgesteld. Samuël zelf deed eraan mee en ging erin voor. Zij ontleende haar betrekkelijk recht wat Samuëls tijd betreft, aan de afwezigheid van de ark, ver van de tabernakel (zie de opmerkingen hierover bij 7 : 1); en wat David betreft, aan het feit dat de tempelbouw hem verboden was (II 7 : 4 vv.) en zelfs de plek voor de tempel aanvankelijk nog niet was aangewezen. Later werd dit anders, zie 1 Kon. 3 : 2—3 en verg. daarbij Van Gelderen, K.V. van 1 Koningen, ook over het voorafgaande tijdperk.

3. In verband met dit een en ander staat dat ook de sfeer in het boek, vooral in 1 Samuël, geheel past bij het beschreven tijdvak dat sterk het karakter draagt van overgangstijd. In I 1—7 ademen wij nog a.h.w. in de damp-

kring van de tijd der richteren. Saul gaat na zijn zalving eerst nog naar Gibea, hij vertoont in zijn eerste optreden (I 11) veel overeenkomst met sommige grote richters; daarna komt in dit beeld wel verandering, maar van een hofhouding, bestuursinrichting en staf van medewerkers verneemt men toch niet veel, nog minder van een harem. Het grootste gedeelte van zijn geschiedenis is trouwens gewijd aan de spanning tussen hem en zijn tegenspeler David, bij wie het koningschap pas ten volle uit de verf komt.

4. De tot hiertoe gemaakte opmerkingen wijzen alle in dezelfde richting, nl. dat wij in Sm te doen hebben met zeer oude berichtgeving, die zeer dicht bij de beschreven of verhaalde gebeurtenissen staat. Nu kan dit op zichzelf daaraan toegeschreven worden dat de auteur van oude bronnen gebruik maakte en deze zelfs wel ongewijzigd in zijn boek opnam, zoals wij ook inderdaad aannemelijk achten; men zie § 4 sub D. Het moet echter alleszins aannemelijk geacht worden dat al zeer spoedig, stellig reeds ten tijde van Salomo, de drang aanwezig was om de gehele stof betr. het ontstaan van het koningschap en de wettigheid van de Davidische dynastie als van Jahwe verkoren, in een samenvattend werk vast te leggen en zo voor het nageslacht te bewaren. Volgens Vriezen liggen „de uitgangspunten van Israëls literatuur in de vorm waarin wij ze hebben, in de davidisch-salomonische tijd. Toen ontstonden de klassieke literatuurvormen, de annalen, historiebeschrijving, psalmen, wijsheidsliteratuur, rituele voorschriften, staatkundige lijsten" (blz. 32). Uit deze tijd moet ook de teboekstelling dagtekenen van wat Vriezen noemt „de grandioze geschiedenis van Davids leven, voorgeschiedenis en troonsopvolging" (ib.), zie ook RGG, art. David (R. Bach).

5. Ten slotte: ook de taal van ons boek geeft geen reden om het aan een latere tijd dan de 10e eeuw v. Chr. toe te wijzen. Algemeen is men van oordeel dat wij in Sm het klassieke, zuivere Hebreeuws aantreffen („its language is chaste and idiomatic", aldus b.v. Goldman(blz. IX), dat bovendien vrij is van arameïsmen. Met de laatste moet men trouwens vlg. Vriezen „voorzichtig zijn" (blz. 27), als men ze wil benutten voor de datering van een bepaald geschrift.

De conclusie die uit de vorenstaande overwegingen valt af te leiden, is niet twijfelachtig: het boek Samuël behoort als literatuurproduct tot de gouden eeuw van Israël; de stof ervan is waarschijnlijk reeds tijdens het leven van Salomo, althans niet lang daarna, verzameld en het werk, zoals het ons is overgeleverd, is niet later dan tegen het einde van de 10e eeuw v. Chr. geconcipieerd, aldus b.v. ook Young, blz. 174.

Deze conclusie zal zeker geen algemene instemming vinden. Wij menen haar echter met vrijmoedigheid te mogen poneren. Weliswaar wordt het ontstaan van Sm door vele Einleitungen enz. veel later gedateerd, maar deze gaan alle uit vàn, en worden beheerst door de gedachte, dat de z.g. profetae priores — dus ook Samuël — een „Deuteronomistische" bewerking hebben ondergaan. Ons boek zou derhalve niet eerder dan tegen het eind van de 7e eeuw zijn eindredactie gekregen hebben. Dit gevoelen berust weer op de veronderstelling dat het boek Deuteronomium dagtekent uit de tijd van Josia's reformatie (622 v. Chr.). Vlg. Vriezen (blz. 127) hebben wij hier te doen met „een algemeen aangenomen standpunt der wetenschappelijke literair-historische kritiek". Uiteraard kunnen wij op onze bezwaren tegen deze stelling hier niet ingaan, wij verwijzen echter

naar enkele auteurs die van een andere mening zijn, nl. Aalders, blz. 77 vv., 167 v., Young, blz. 146 vv., alsmede J. Ridderbos, KV van Deuteronomium (1950) dl. I, blz. 10—27. Bovendien moet met nadruk geconstateerd worden dat de meeste van de geleerden die het met de geciteerde stelling wel eens zijn, toch juist in Sm (in onderscheiding van Jozua en Richteren) de „Deuteronomistische" injecties en aanvullingen slechts in een geringe mate aanwezig achten. Dit geldt t.a.v. Noth, Eissfeldt, Bentzen, Sellin-Fohrer, Vriezen e.a., zie inl. § 4 B. Alleen Carlson acht het aandeel van de z.g. „D-group" veel aanzienlijker. Maar Rowley verklaart m.b.t. Sm, dat hoewel „a few Deuteronomic additions are found in the work", „it may be regarded as a work, which was compiled before the Deuteronomic reform", en als zodanig uniek „in the Canon of the Former Prophets" (blz. 66).

Vanuit het gevonden resultaat inzake de ontstaanstijd kan nu ook enig licht vallen over de vraag, waar wij de auteur moeten zoeken. Keil veronderstelt dat de auteur „ein Prophet des Reiches Juda" geweest is (blz. 9). Volgens de Joodse overlevering (zie het citaat uit de Talmud op blz. 7) was het Samuël, hetgeen blijkens het tractaat Baba Bathra 15a zo verstaan moet worden, dat het eerste gedeelte door Samuël zelf geschreven is, maar dat het boek voltooid is door Natan en Gad (zie Goldman, blz. IX). Gezien het feit dat Samuëls dood reeds in I 25 : 1 vermeld staat en de uitspraak in I 27 : 6, is dit gevoelen niet te handhaven en ook reeds algemeen losgelaten. Leimb vermeldt de mening van Abravanel (15e eeuw) en van Grotius, dat Jeremia voor de auteur te houden is, en die van Sanctius die aan Jesaja of Ezechiël denkt (blz. 4). Zowel het een als het ander schijnt vrij willekeurig en is niet i.o.m. hetgeen in het eerste gedeelte van deze § betoogd is.

Veel meer aannemelijk daarentegen is de volgende veronderstelling van Vriezen. Nadat hij de gedachte dat Abjatar de schrijver zou geweest zijn van wat hij noemt „Davids levensgeschiedenis" t/m 1 Kon. 2, heeft afgewezen op grond dat deze terstond na Davids dood „als banneling werd uitgeworpen" (blz. 30 v.), gaat hij in op de vraag wie de auteur geweest kan zijn en wijst dan op de in 1 Kon. 4 : 5 genoemde Zabud, de zoon van Natan, een priester, die „de vriend des konings" was. Vriezen schrijft, om te betogen dat dit niet een pure gissing is o.m. „dat het iemand uit de naaste koninklijke omgeving was, is zeker... Het werk draagt geestelijk een sterk profetisch karakter. De figuur van Natan speelt daarin een grote rol. Het is zijn geest, bekend uit de profetie van 2 Sam. 7 : 12, die het gehele werk beheerst. Wat is waarschijnlijker dan dat de zoon van Natan, Zabud... de schrijver is van deze geschiedenis?" (blz. 32; vgl. Buber die van Natan zegt: „Seinem Kreis glaube ich unseren Erzähler zuzählen zu sollen"; Erz. blz. 169). Inderdaad is dit niet maar een slag in de lucht. Weliswaar wordt de als vader van Azarja en Zabud vermelde Natan niet door een appositie (b.v. de profeet) nader aangeduid, maar hij moet toch wel dezelfde zijn als de aldus in 1 Kon. 1 : 10 vermelde profeet (in vs. 11 alleen Natan genoemd). Zo niet, dan zou dit stellig wel zijn aangegeven. Zabud was dan niet alleen de vriend, de vertrouwde raadsman van koning Salomo zelf, maar hij kan ook van zijn vader behalve diens schriftelijke memoires (1 Kron. 29 : 29) zeer veel vertrouwelijke mededelingen langs mondelinge weg verkregen hebben. Natan is stellig tijdens Salomo's regering

gestorven. Zabud kan de door hem verzamelde stof bewaard en op latere leeftijd, lang na Salomo's dood, verwerkt, geordend en uit zijn geheugen aangevuld hebben tot wat wij in ons boek Samuël bezitten. Over de positie van Zabud zie men Van Gelderen, KV van 1 Koningen, t.p. In dit verband vermelden we nog dat Bentzen in zijn Introduction (d. I, blz. 92 noot 6) spreekt van „the plausible theory of Th. C. Vriezen that the author is Zabud".

Het is duidelijk dat de veronderstelling van Vriezen geheel en al past in ons betoog t.a.v. het tijdstip waarop ons boek moet geschreven zijn. Nu schijnt Vriezen daarbij alleen het oog te hebben op de geschiedenis van David, misschien (dit is niet duidelijk) slechts op hetgeen verhaald is in II 11—20 met 1 Kon. 1—2. Maar waarom zou Zabud dan ook niet de man geweest kunnen zijn, die het gehele canonieke boek Samuël heeft samengesteld op de wijze, waarop dit in § 4 sub D in hoofdtrekken geschetst is? Wij zien geen bepaalde reden om deze mogelijkheid uitgesloten te achten. Ook nog andere namen zou men kunnen noemen. Hertzb wijst b.v. op Achimaäs en zegt: „Chuschaj, ‚der Freund des Konigs' käme ebenfalls in Frage" (blz. 307). Maar l.g. behoort tot een oudere generatie, en tegen Achimaäs pleit dat hij — in onderscheiding van Zabud — in 1 Koningen in het geheel niet vermeld wordt. Ongetwijfeld komt van de ons bekende personen deze zoon van Natan het meest in aanmerking. Maar ten slotte geldt hier „wir wissen es nicht" (Hertzb) en „natuurlijk kan dit nooit bewezen worden" (Vriezen), vgl. ook Young (blz. 174).

§ 6. *Chronologie*

Evenals dit ook bij andere historische boeken van het O.T. het geval is, zou men bij Sm kunnen onderscheiden tussen een externe en een interne chronologie. Bij de eerstgenoemde gaat het over de vraag in welk tijdperk de verhaalde gebeurtenisen zich hebben afgespeeld en over mogelijke samenhang met feiten uit de algemene geschiedenis. De tweede betreft de temporele verhouding tussen de beschreven feiten onderling. Over beide kunnen we betrekkelijk kort zijn.

Dit laatste is wat de externe chronologie betreft, allereerst te danken aan de omstandigheid, dat wij de terminus ad quem vrij nauwkeurig kunnen bepalen. In zijn geschiedverhaal gaat de auteur niet verder dan tot gebeurtenissen, die vallen in Davids laatste levensjaren, zie II cap. 24 en vgl. Davids „laatste woorden" in II 23 : 1—7. Hij kent de duur van Davids regering, II 5 : 4 v. en Davids dood is dus wel de uiterste termijn naar beneden van hetgeen hij beschreven heeft (afgedacht van uitlatingen, die bewijzen dat hij pas later schreef, zie boven § 5). Nu verkeerde Keil nog in de mening, dat David stierf in 1015 v. Chr. (a.w. blz. 1), maar De Groot constateerde als resultaat van later historisch onderzoek: „vrij algemeen plaatst men zijn (Davids) regering in de tijd van ± 1011 tot ± 972" (blz. 17). Deze berekening berust vnl. op vergelijking van Bijbelse en (contemporaine) Assyrische gegevens, uit welke blijkt dat Jehu omstreeks 842 v. Chr. aan de regering gekomen is en — van dit jaartal teruggerekend — de rijksscheuring plm. 930 v. Chr. gedateerd moet worden. Edelkoort stelt dit 932 (blz. 6) en Salomo's beginjaar in 972 v. Chr. Op ongeveer dezelfde wijze redeneert Schoneveld die Davids dood

dateert in 971 (zie zijn art. Chronologie in Chr. Enc. en zijn opgaven in BEH, blz. 277); eveneens P. v. d. Meer, *The ancient chronology of Western Asia and Egypt* (Leiden, E. J. Brill 1947, blz. 47), die Salomo stelt van 970—931 v. Chr. Er is dan ook geen bezwaar om voor Davids dood het ronde getal 970 en als zijn beginjaar 1010 v. Chr. te nemen (zo ook Hulst, Rehm, VdBorn, Gaubert, ook K. Dronkert, art. David in Chr. Enc.). Lager afdalen, zoals Noth (blz. 206) en Bright (blz. 174, noot 26) doen, eveneens H. Schmökel, die Davids regeringsjaren stelt van c. 1000—970 v. Chr. (*Geschichte des alten Vorderasiens*, Leiden, E. J. Brill, 1957, blz. 292), schijnt m.h.o. op de bekende gegevens aangaande de duur van Davids en Salomo's regering niet verantwoord.

Ook de terminus a quo, de tijdgrens naar boven, is met vrij grote zekerheid te bepalen. Het boek begint met het verhaal over Samuëls geboorte, I 1 : 1—20. Nu weten wij niet precies hoe oud Samuël geworden is, maar als wij in aanmerking nemen dat hij pas geruime tijd nadat David bij Saul in ongenade gevallen was, is gestorven (I 25 : 1), terwijl hij al voordat Saul koning werd, als een oud man wordt getekend (I 8 : 1, 5), dan mogen wij veilig aannemen dat hij bijna 90 jaar oud is geworden en dat zijn geboortejaar niet later (wrsch. nog iets eerder, zie bij 3 : 19) dan 1100 v. Chr. gesteld moet worden. Dit is ook de mening van Edelkoort (blz. 9), VdBorn (blz. 10) e.a., terwijl ook het gevoelen van Med, die Samuëls richterschap in 1065 v. Chr. laat beginnen, hiermede tamelijk wel in overeenstemming is. Wij kunnen derhalve stellen dat het uiterst belangrijke stuk historie, waarvan Sm de hoofdzaken beschrijft, zich uitstrekt over een tijdsruimte van ongeveer 130 jaar.

Terecht heeft Leimb erop gewezen, dat wij geen „auszerbiblische Berichte" (blz. 17) hebben, die parallel lopen en aanrakingspunten vertonen met het geschiedverhaal van Sm. Intussen valt er vlg. hem toch wel iets te noemen, nl. het opdringen van de uit Kreta afkomstige Filistijnen in West-Jordaanland, dat alleen mogelijk was doordat de Egyptische heerschappij over dit gebied geen reëel bestaan meer had en hoogstens alleen in naam voortduurde (vgl. „De historie van Wen-Amon" omstreeks 1100 v. Chr. in Baarslag, Samuël en Saul, blz. 7—17). Ook Rehm wijst hierop en tevens op de machteloosheid van Assyrië om zich beneden de Libanon te doen gelden, tengevolge waarvan „die Völker Kanaäns sich selbst überlassen" waren (blz. 6). Hiermede wordt inderdaad een uiterst gewichtig punt aangeroerd, nl. de merkwaardige situatie dat de grote rijken uit het midden van het 2e decennium v. Chr. tot verval gekomen waren, zodat er ruimte was voor het opkomen van een zelfstandig en machtig rijk in Kanaän en zijn naaste omgeving. Het rijk der Hethieten en het Mitannische rijk hadden moeten capituleren voor machten uit het Oosten. Maar in de elfde eeuw hadden ook „Babel, Elam en Assur niets in te brengen... De wereldmachten moesten naar de laagte, omdat de God der ganse aarde iets groots voorhad met zijn bondsvolk" (aldus Van Gelderen, Bijb. Handb. I, blz. 136). Het bestel der goddelijke Voorzienigheid in het ontbreken van wereldrijken in en om Voor-Azië laat zich niet miskennen. Daardoor heeft David in een reeks voorspoedige oorlogen aan Israël een ongekende machtspositie kunnen verschaffen, zie hierover breder § 7.

Wat betreft de „interne" chronologie, gaat het voornamelijk om een drietal vragen: 1. wanneer is Samuël als richter opgetreden? 2. wanneer is Saul

koning geworden en in verband hiermee: hoe oud was hij toen? 3. in welke periode zijn Davids grote oorlogen te dateren? Andere vragen als b.v. die naar het tijdstip van de inneming van Jebus, de opstand van Absalom en de volkstelling zijn van ondergeschikte betekenis. Wij gaan hier voornamelijk in op vraag 1 en 2, maar verwijzen tevens naar het meer uitvoerige betoog terzake in de KV van Samuël, dl. I blz. 32 vv., eveneens naar Edelkoort, blz. 8 vv.

1. Voor het beantwoorden van de eerste vraag is van groot gewicht de opgave, dat er na de dag dat de ark in Kirjat-Jearim was gevestigd, 20 jaren verstreken voordat Samuël het volk te Mispa bijeenriep en daar openlijk als richter optrad, 7 : 2—9. Aangezien hij vóór de zware nederlagen bij Afek (4 : 1b—11) reeds een zekere naam als profeet verworven had (zie 3 : 19—4 : 1a), zal hij bij de volksvergadering te Mispa stellig niet jonger dan (25 + 20 =) 45 jaar oud geweest zijn. Dit tijdstip kan derhalve (als wij zijn geboorte in 1100 stellen, zie boven) niet later dan in 1055 v. Chr. vallen. Voor Samuël en Saul samen krijgen we dan, gerekend tot het begin van Davids regering in 1010 v. Chr. een periode van 45 jaar (of iets langer).

2. Waar valt echter binnen dit tijdvak de aanvang van Sauls optreden, zijn zalving tot koning? De enige opgave die wrsch. hierover licht heeft willen verspreiden, nl. I 13 : 1b, is door tekstbederf zó onvolledig bewaard gebleven, dat wij er weinig houvast aan hebben, zie de exegese. Indien de veronderstelling juist is dat vóór שָׁנִים het getal der tientallen is uitgevallen, is het 't meest aannemelijk dat dit עֶשְׂרִים geweest is en dat Saul dus 22 jaar geregeerd heeft. Edelkoort houdt twintig voor het totaal aantal regeringsjaren van Saul (ib.), maar dit maakt weinig verschil. Het begin van Sauls regering wordt ook door Edelkoort in 1032 v. Chr. gesteld. Enige tijd te voren — laten we zeggen in 1935 — heeft Samuël zijn zonen in Berseba aangesteld (8 : 1). Toen was hij dus reeds ± 65 jaar, stellig niet jonger. Daar hij ongetwijfeld ook al vóór het in 7 : 6 aangeduide tijdstip reformerend en saambindend werkzaam geweest is, kan men zeggen, dat hij in totaal (ook nog tijdens Saul) ongeveer een halve eeuw in Israël geestelijke leiding gegeven heeft. Deze berekening vlg. welke de duur van Sauls regering op plm. 22 jaren is te stellen (zo ook Keil), wordt ook aanbevolen door de gegevens van Sm omtrent zijn leeftijd. Helaas missen wij dienaangaande een duidelijke opgave, want in I 13 : 1a ontbreekt een getal en is de tekst blijkbaar corrupt, zie de exegese. Wij moeten hier dus door combinatie verder zien te komen. Als wij erop letten dat Saul vlak na zijn inhuldiging te Gilgal (11 : 15) reeds een volwassen zoon blijkt te hebben, die als aanvoerder dienst doet (13 : 3, 16, 22), dan kan hij destijds niet minder dan 40 jaar oud geweest zijn (vlg. Beek, blz. 53 : 43 jaar). Ook niet veel ouder, want 9 : 2 noemt hem nog jong en in zijn eerste optreden is hij een man in de kracht van zijn leven. Voor alles wat van Saul verhaald wordt in I 13—31 (ook II 21) is een tijd van ruim 20 jaren stellig niet te lang. Schunck geeft een uitvoerig betoog (blz. 110—124) ter bestrijding van Noth's gevoelen dat Saul hoogstens 2 jaar geregeerd zou hebben, maar meent dat 9 of hoogstens 12 jaar hiervoor genoeg is (vgl. De Groot en Beek). Maar dit is beslist veel te kort. Niet alleen de ontwikkeling van Sauls verhouding tot Samuël en later tot David, maar ook het zielkundig proces dat hij heeft doorleefd en de vele oorlogen, die hij vlg. 14 : 47 heeft gevoerd, vereisen een langer tijdsverloop, zodat

hij stellig circa 60 jaar oud was toen hij David vervolgde. Daarna is dan nog een periode van plm. 1½ jaar verlopen waarin David bij Akis vertoefde (27 : 4, 7). Op de leeftijd van omtrent 62 jaar is hij dan in zijn laatste veldslag met de Filistijnen omgekomen.

In dit verband is indirect ook van betekenis, dat als Davids leeftijd bij zijn troonsbestijging 30 jaar wordt opgegeven (II 5 : 4). Indien dit feit is te dateren in 1010 v. Chr., moet hij in 1040 geboren zijn. Hij was dan wel enige jaren jonger dan Jonatan, maar dit verschil in leeftijd behoefde geen overwegend bezwaar op te leveren tegen het ontstaan van zulk een hechte vriendschap als waarvan I cap. 18—23 spreken. Stellen wij de leeftijd van Jonatan op het tijdstip dat zijn vader koning werd, op rond 20 jaar en de overwinning op Goliat (I 17) ruim 10 jaar later (laten wij zeggen: in 1020 v. Chr.), dan was Jonatan even in de dertig en David ongeveer twintig jaar oud, toen zij elkander voor de eerste maal ontmoetten (I 18 : 1). De heimelijke zalving van David (I 16 : 13) was toen zeker al enkele jaren geleden, zie aldaar, ook bij 15 : 1, 17 : 1.

3. Voor de datering van Davids grote oorlogen moge verwezen worden naar de Comm. op 2 Samuël, waar behalve de jaartallenlijst op blz. 5 v. ook herhaaldelijk opmerkingen van chronologische aard gegeven zijn, m.n. bij II 2 : 8 vv., 5 : 17—25, 7 : 1; 15 : 1, 24 : 1. Van belang is dat 2 Samuël op de genoemde plaatsen, maar ook elders (b.v. 3 : 2—5, 39, 14 : 28, 15 : 7), tal van tijdrekenkundige opgaven bevat, die wel niet alle evenzeer van gewicht zijn, maar toch van nut voor een goed inzicht in de opeenvolging der verhaalde gebeurtenissen. Om de lezer het nazoeken althans ten dele te besparen zijn in het hieronder volgend overzicht ook de jaartallen betr. de voornaamste feiten uit 2 Samuël opgenomen.

1100	Geboorte van Samuël.
1075	Veldslagen bij Afek; dood van Eli; de ark zeven maanden bij de Filistijnen.
1072	Geboorte van Saul.
1055	Samuël treedt op als richter; slag bij Mispa.
1040	Geboorte van David.
1035	Samuël stelt zijn zonen aan te Berseba.
1032	Saul, tot koning gezalfd, bevrijdt Jabes.
1024	Verwerping van Saul; David in het geheim gezalfd.
1020	David verslaat Goliat en sluit vriendschap met Jonatan.
1020—1015	David als aanvoerder in dienst van Saul; hij huwt met Mikal.
1014—1011	Dood van Samuël; David door Saul vervolgd, wijkt tenslotte uit naar Akis.
1010	Dood van Saul; David wordt koning te Hebron, Isboset tegenkoning te Machanaïm.
1008	Dood van Isboset; David als koning over geheel Israël aanvaard.
1005	De Filistijnen definitief bedwongen.
1003	Verovering van Jeruzalem.
1000	De ark naar Davidsstad overgebracht.
997— 992	Davids oorlogen tegen buitenlandse vijanden.
991	Geboorte van Salomo.

981— 980 Opstand en dood van Absalom, idem van Seba.
979 Volkstelling en pest; oprichting van een altaar ter verzoening.

§ 7. *De betekenis van het boek Samuël als deel van het Oude Testament*

Over de betekenis van de boeken of (zoals we ook mogen zeggen) van het boek Samuël zijn in het voorafgaande i.v.m. de omschrijving van inhoud en thema reeds enkele verspreide opmerkingen gemaakt, zie b.v. § 2 en § 4 sub A. Het is de bedoeling van deze § om in het kort samen te vatten welke de betekenis is van het boek in het geheel van de Oudtestamentische Godsopenbaring, speciaal ook als deel van de Canon.

Ook in het algemeen zou er van ons boek zeer veel genoemd kunnen worden dat de vermelding waard is, zo b.v. de bijzondere kwaliteiten van de verhaaltrant, die het maken tot een boeiend, vaak spannend en verrassend geheel. Hetgeen in het algemeen aan goeds gezegd kan worden van de geschiedschrijving in het Oude Testament, ontvangt bij het boek Samuël nog wel een zeer sterk accent, zie b.v. Aalders, blz. 161 v.; Kittel, Gestalten blz. 196 vv. („Grosze Erzähler"). Evenwel is hieraan door andere comm., ook door artikelen, reeds zoveel aandacht gewijd, dat het overbodig kan heten ook hier nog over de schoonheid en het gehalte van het boek uit letterkundig oogpunt uit te weiden. Als voorbeeld noemen we de comm. van Médebielle, die in zijn „Introduction" breedvoerig spreekt over de levendige schildering van situaties en personen, niet alleen van de hoofdpersonen, maar ook van die op het tweede of derde plan als Jonatan en Abner, Joab en Abisai, Absalom en Achitofel, Chusai en Ittai, waarbij zich dan ook vrouwenfiguren bevinden als Hanna en Peninna, Mikal en Abigaïl, Tamar en Rizpa, de wijze vrouw uit Tekoa e.a. Vele van deze figuren hebben iets typerends. Allen vormen zij met nog vele anderen „une galerie des figures les plus variées" en „une grande richesse" van „leçons morales" (blz. 335). En wijl het boek ook tal van leidende personen ten tonele voert — profeten, koningen, veldheren, priesters — bevat het tegelijk „eine Menge ausgezeichneten Materials zur historischen Situation der Zeit um 1000 v. Chr." (Hertzberg, blz. 10). In dit verband willen we dan ook nog als merkwaardigheid vermelden dat wanneer Vriezen in zijn „De godsdienst van Israël" een „fenomenologische schets" wil geven, die karakteristiek is voor het godsdienstig leven van Israël in „beschaafde en getrouwe Jahwe-kringen", hij deze (althans hoofdzakelijk) ontleent aan ons boek, en wel aan het vlg. hem „oudste historiewerk dat ons uit Israël is overgeleverd", nl. 1 Sam. 11; 13 : 16—14 : 46; 16 : 14—23; 18 : 1—2 Sam. 21; 1 Kon. 1 en 2 (citaten van blz. 66 v.; jammer dat V. meent heel het stuk 1 Sam. 1—10, ook cap. 12 en 17 te moeten uitschakelen — zie ook boven blz. 39 — toch beroept hij zich enkele malen ook op deze vlg. hem jongere gedeelten). Vriezen is dus van mening dat ons boek een betrouwbaar beeld oplevert „van het Jahwisme in het begin van het eerste millennium", althans in de boven genoemde kringen (blz. 67), waarin de auteur ongetwijfeld gezocht moet worden, zie § 5.

Met dit oordeel van Vriezen is geheel in overeenstemming de speciale, zelfs centrale plaats die het boek Samuël inneemt in de reeks historische boeken, die als profetae priores bekend staan. De grote distantie tussen het boek der

Richteren en dat der Koningen (men kan ook zeggen: tussen richterentijd en koningstijd) wordt juist door Samuël op bevredigende wijze gevuld. Dit wil niet zeggen dat er geen lacunes overblijven, maar dit hangt samen met het karakter en het doel van de Oudtestamentische geschiedschrijving, die steeds zeer selectief tewerk gaat (zie § 4 sub A en D). Dat het boek een onmisbaar en integrerend deel is van het O.T. als geheel springt in het oog en wordt feitelijk algemeen erkend. De canoniciteit is nimmer in twijfel getrokken, zij treedt ook duidelijk aan de dag als men let op verbindingslijnen zowel naar voorafgaande als naar volgende Bijbelboeken. Zo loopt er een lijn van 1 : 3 naar Joz. 18 : 1 (het heiligdom te Silo), van 7 : 6 v. en 10 : 17 v. naar Ri. 20 : 1 (Mispa als vergaderplaats), van 4 : 1 en 9 : 16 naar Ri. 13—16 (conflict met de Filistijnen), van 12 : 6—12 naar Genesis-Exodus, Joz. 24 en Ri. 2—16, en (om niet meer te noemen) van 17 : 12 v. naar Ruth 4 : 17. Méd wijst op „des allusions" in Jer. 7 : 12 vv., 15 : 1, en tal van Psalm-opschriften, die verband houden met in Samuël vermelde feiten (eveneens op Matth. 12 : 3 v. als verwijzing naar 1 Sam. 21 : 2—7). Zoals vanzelf spreekt vergeet hij ook 2 Sam. 7 niet, doch daarover straks.

Met het tot hiertoe gezegde hebben wij ons vrijwel nog bepaald tot het formele, het uitwendige aspect. Het boek Samuël is een essentieel stuk van het O.T. en staat daarin op de juiste plaats. Maar het maakt dus ook deel uit van Gods geschreven Woord. God spreekt ons ook hier toe en spreekt ons aan. Wat heeft Hij ons te zeggen? Wat is de betekenis van Samuël als deel der openbaring? Wat is de boodschap van het boek?

Het antwoord op deze vragen kan niet daarin gelegen zijn dat wij in het boek Samuël een eigen theologie menen te vinden, zoals Van den Born in § 5 van zijn inleiding doet. Afgedacht van het feit dat „de idee van uitverkiezing" (waarin de schrijver deze „theologie" samenvat) volstrekt niet speciaal aan Samuël eigen is, mogen wij het onderscheid tussen de Heilige Schrift en de daarop gegronde theologie niet uit het oog verliezen. Samuël brengt geen godgeleerdheid, maar geschiedenis. Echter geen profane, maar heilige geschiedenis. Men kan ook met VdBorn zeggen: heilsgeschiedenis of met Hertzberg: „ein wesentliches Stück der Geschichte des Reiches Gottes" (blz. 10). Samuël geeft dat dan *voor zijn deel,* d.w.z. als onderdeel van een groter geheel. Men kan dan ook de eigen betekenis en waarde van het boek Samuël alleen verstaan als men let op zijn samenhang met geheel het Oude, en daardoor ook met het Nieuwe, Testament, zoals deze volgens Gods raadsplan zijn tot stand gekomen.

Deze gedachtengang leidt ons nu allereerst tot de vraag: is er in de Godsopenbaring, vervat in dat deel van het O.T., dat aan Samuël voorafgaat, een bepaalde lijn op te merken, waarbij Samuël zich aansluit, een ontwikkeling die in dit boek wordt voortgezet en tot op zekere hoogte gecompleteerd? Deze vraag moet o.i. bevestigend worden beantwoord. En wel in dubbele zin. Voor een goed inzicht in de betekenis en de inhoud der Heilige Schrift, ook in het O.T., is het namelijk noodzakelijk om uit te gaan van het onderscheid tussen de *historia sacra,* die een systematische beschrijving geeft van de gang der feiten en gebeurtenissen, en de *historia revelationis,* die hetzelfde doet t.o.v. „de nieuwe gedachtenwereld, welke God in de Schrift voor de mens ontsluit" (zie G. Ch. Aalders in Bijb. Handb. I, blz. 201). Het is hier niet de plaats om

op deze onderscheiding nader in te gaan (men zie behalve de genoemde studie van Aalders ook de Chr. Enc., art. Heilige Geschiedenis van K. Dijk). Maar dit is ook niet nodig. Haar waarde blijkt genoegzaam, wanneer wij er nu toe overgaan het aangekondigde dubbele antwoord te geven, waarbij wij ons telkens tot de hoofdzaken bepalen.

In de eerste plaats dan brengt het boek Samuël het bericht van de vervulling van Gods belofte aan Abraham betreffende de toewijzing van het land Kanaän in zijn wijdste uitgestrektheid aan zijn nageslacht. Die belofte was een wezenlijk element van Gods verbond met Abraham; zij gewerd hem reeds bij de verbondssluiting in Gen. 15 : 18—21, en zij werd later meer dan eens bevestigd, zie Gen. 17 : 8, Ex. 23 : 31, Deut. 1 : 7, 11 : 24, Joz. 1 : 4. Weliswaar was deze belofte aanvankelijk vervuld, toen Israël onder leiding van Jozua het land ten W. van de Jordaan veroverd had, maar deze verovering droeg slechts een partieel karakter, Joz. 13 : 2—6, en werd niet intensief genoeg doorgezet, zie Richt. 1. Bovendien beperkte zij zich tot het eigenlijke Kanaän, terwijl de belofte inhield dat zij zich zou uitstrekken van Egypte tot aan de Eufraat, zie boven. Enkele eeuwen bleef deze situatie voortduren. Totdat God door David de volkomene en definitieve realisering gaf van wat Hij had toegezegd. David is de man geweest die de inbezitneming van het beloofde gebied, zowel naar binnen (de Filistijnen!) als naar buiten heeft doorgevoerd, zie 2 Sam. 5 : 17—25, 8 : 1, 2, 3—8, 13—14, zodat van zijn zoon en opvolger kon gezegd worden, dat hij heerste „van de Rivier af . . . tot de grens van Egypte", 1 Kon. 4 : 21, 24 (MT: 5 : 1, 4). Juist zoals God aan Abraham beloofd had. In de sobere, kroniekmatige berichtgeving van 2 Sam. 8 komt dan ook een getuigenis tot ons. Het is de verkondiging dat God getrouw is, dat Hij zijn woord bevestigt en doet wat Hij gezegd heeft. Nog tijdens Samuël en Saul scheen dit ondenkbaar en onbereikbaar. Maar juist in die tijd heeft God de grote rijken van „de vruchtbare Sikkel", Babel, Elam Assur, de Hethieten in een staat van vernedering gebracht, zodat er geen kracht van uitging. Maar aan Israël gaf Hij uitbreiding, aanzien, kracht en glorie, zodat het rijk van David en Salomo kon zijn „een afschaduwing van het rijk van de Messias" (aldus Gispen in BE, art. David), breder handelt hierover mijn brochure Koningschap § 6.

Met het voorafgaande hangt het tweede punt — de voortschrijding in het proces der revelatie — ten nauwste samen. Immers in de persoon van de zo juist genoemde David wordt de gedachte gerealiseerd die als een rode draad door het boek Samuël loopt: de idee van de gezalfde van Jahwe. Men zou ook met Gutbrod (in de serie „Die Botschaft des Alten Testaments") ons boek kunnen typeren als „das Buch vom König". — Minder juist is dat Gutbrod deze benaming alleen laat slaan op 1 Samuël. Pas in het 2e deel treedt immers de koning om wie het de auteur te doen is (zie boven § 2), koning David, ten volle in het licht en wordt hij ten voeten uit getekend. — Toch schijnt het juister om hier van „gezalfde" dan om van „koning" te spreken. Een tegenstelling vormen deze namen niet, want de gezalfde bekleedt het koninklijk ambt, hij is dezelfde als de koning (zie het parall. in I 2 : 10). Maar terwijl in koning z.m. ligt dat iemand regeermacht bezit, drukt de naam gezalfde uit dat hij deze macht van Godswege ontvangen heeft en voor het gebruik ervan

aan God verantwoording schuldig is. Vele volken hadden koningen, maar alleen Israël had de gezalfde van Jahwe tot koning. Dat deze gedachte in Sm sterk op de voorgrond treedt, valt niet te miskennen. De term wordt in de voorafgaande boeken nog niet gebezigd (over „de gezalfde priester" in Lev. 4 : 3, 6 : 15 zie de Comm. van W. H. Gispen op Leviticus). Maar de auteur van Sm gebruikt hem reeds in I 2 : 10 en 35 (waar het suffix beide malen slaat op Jahwe), verder in 12 : 3, 5; 16 : 6 en vooral in cap. 24 en 26, terwijl hij bovendien verhaalt hoe Jahwe Saul en David heeft laten zalven, 9 : 16, 10 : 1, 16 : 13. Bovendien wordt van de משיח van Jahwe gesproken in II 1 : 14, 16 en 21 (zie over dit vs. de Comm. t.p.), 19 : 21 (MT: 22), 22 : 51 en 23 : 1. Al deze plaatsen tezamen brengen de prediking dat als Jahwe de tijd gekomen acht om het koningschap in Israël in te stellen, Hij aan dat volk niet een koning geeft „zoals alle andere volken hebben" (8 : 5, 20), maar een koning naar zijn eigen keuze, door Hemzelf gewild, verordend, aangesteld en toegerust met de gave van zijn Geest. Samengevat: Jahwe geeft aan zijn volk een gezalfde koning om dat volk in zijn naam te regeren en vrij te maken. Het eigenaardige, het nieuwe, het speciale in het boek Samuël is dat (na aanvankelijke frustratie in de persoon van de eerste koning) het ware koningschap in David is belichaamd en in diens regering zijn bloeitijd heeft beleefd. Maar dit nieuwe was niet een absoluut novum. De idee van het koningschap leefde reeds lang in Israël zoals blijkt uit het verzoek van de Israëlieten aan Gideon om koning te worden (Ri. 8 : 22) en het op mislukking uitgelopen experiment van Abimelek (Ri. 9). In het O.T. wortelt zij welbeschouwd reeds in de belofte van een machtige Verlosser uit het zaad der vrouw (Gen. 3 : 15), meer concreet komt zij tot uiting in Jakobs profetie van Silo, de heerser uit de stam Juda (Gen. 49 : 10), en in die van Bileam over Israëls koning (Num. 24 : 7, 17). Nauw hiermee verwant is zeer zeker de overtuiging dat Jahwe zelf Israëls Koning is (zie Num. 23 : 21 en het antwoord van Gideon in Ri. 8 : 23). Maar juist uit de combinatie van deze beide ideeën resulteert de verwachting dat Jahwe op zijn tijd een menselijk vorst zal verkiezen en aanwijzen, die het volk dan zal hebben te erkennen en als zijn koning aan te stellen (Deut. 17 : 14 v.).

De grote betekenis van het boek Samuël is dus vooral hierin gelegen dat het laat zien hoe de verwachting van het koningschap gerealiseerd wordt in de persoon van David. In de eerste plaats zien wij hoe David door Jahwe in de plaats van Saul gesteld wordt en zich openbaart als de ware, theokratische koning (I 16 : 13, II 5 : 1—3, 10, 12). Maar in de tweede plaats — en dit is van eminent belang — ontvangt David nu ook de belofte dat zijn dynastie altijddurend zal zijn, omdat de grote Toekomstfiguur, de rechtvaardige Heerser, die volkomen verlossing zal teweegbrengen, eens uit zijn nageslacht zal geboren worden, II 7 : 11—16, 23 : 1—7. „Zo wordt dus de lijn, die over ... Jakob en Juda liep, nog weer scherper en nauwkeuriger bepaald: binnen de stam van Juda loopt de heilige linie van het „vrouwenzaad" over het koninklijk geslacht van David" (Aalders in Bijb. Handb. I, blz. 227). David zal niet alleen een type, maar ook de stamvader zijn van de Messias-Koning. In 2 Sam. 7 bereikt de goddelijke openbaring in het boek Samuël dan ook haar hoogtepunt; het is het centrale hoofdstuk uit het gehele boek, nog gecompleteerd door II 23 : 1—7, Davids zwanezang, waarin hij op de hem geschonken goddelijke belofte weer-

klank geeft, zie deze Comm. over beide gedeelten, inz. blz. 140 vv., 160, 417 v., 427 v. vgl. Naastepad, blz. 8 en 12.

Het boek Samuël zelf verkondigt deze Godsgedachte niet expressis verbis, doch meer omsluierd. De belofte van II 7 : 11—16 is echter door David zelf onmiddellijk aldus verstaan (zie zijn dankgebed 7 : 18—29) en in de hem geschonken openbaring 23 : 3b—4 kan (ook blijkens de voorafgaande en de volgende vss.) alleen van de Messias sprake zijn. Bij deze uitleg mag ook in aanmerking genomen worden, dat David in II 22 : 51 en in tal van psalmen duidelijk gesproken heeft van de grote Gezalfde, die in de eindtijd door Jahwe met macht bekleed zou worden om in eeuwigheid te regeren, zie b.v. Ps. 2, 110 en (wrsch.) 72. En hiermede raken wij tegelijk aan de vraag naar de betekenis van ons boek voor al hetgeen er in de Bijbel op volgt. Die betekenis is immers (wel niet uitsluitend, maar toch) voornamelijk gelegen in de van Godswege aan David verleende onderscheiding. „La promesse faite à David ... dominera toute l'histoire de Juda et trouvera écho dans un grand nombre de textes de l'A. et du N.T." (Méd, blz. 330). Het zal niet nodig zijn de plaatsen op te sommen, waarop deze uitspraak doelt. David is in het O.T. een centrale figuur en zijn naam is een begrip geworden. Niet terwille van zijn buitengewone kwaliteiten en schitterende prestaties, maar om hetgeen God van hem gemaakt en waartoe Hij hem verkoren heeft. Als persoon heeft hij zich de onderscheiding, waarmede God hem kroonde, geheel onwaardig betoond en dat is in Samuël allerminst verzwegen of verbloemd. Hij wordt niet geïdealiseerd. Maar God heeft hem een ereplaats gegeven, zozeer dat de Messias zelfs met de naam David aangeduid kan worden (Hos. 3 : 5, Jer. 30 : 9, Ezech. 34 : 23 v.), en dat Christus zelf zich niet schaamt om Davids zoon te heten, Matth. 20 : 30 vv., 22 : 41 vv., Openb. 22 : 16. Al deze uitspraken en andere als Jes. 9 : 6, 55 : 3, Jer. 17 : 25, 23 : 5 v., Ps. 89 : 4 v., 20—38 zijn tenslotte gebaseerd op de belofte in II 7, en leveren het bewijs voor de legitimiteit der messiaanse verklaring van deze godsspraak.

Hiermee is wel afdoende rekenschap gegeven van wat o.i. het boek Samuël betekent in het geheel der Oudtestamentische Schrift. Er zou méér te noemen zijn, maar dit is niet noodzakelijk. Alleen maken we een uitzondering voor het II 6 vermelde feit van het overbrengen van de ark des verbonds naar Jeruzalem door David. Men kan dit een daad van wereldhistorische, althans van blijvende, betekenis noemen, „van eminente betekenis voor de godsdienst van Israël" (Vriezen, Godsdienst, blz. 71). Hierdoor werd de voormalige residentie van Melchizedek (Gen. 14) tot de centrale plaats van de Jahwe-verering, en is diensvolgens de naam Jeruzalem (en ook Sion) tot een begrip geworden in de psalmodie en profetie van het Oude en ook in heel het Nieuwe Testament. Dat op Davids daad de goddelijke goedkeuring rustte en dat zij in overeenstemming was met Jahwe's bedoeling, blijkt wel uit het bevel omtrent de oprichting van het altaar op de dorsvloer van Arauna; II 24 : 18 v., 25. Zo brengt het boek Samuël ons van het oude heiligdom te Silo naar het nieuwe te Jeruzalem (vgl. Gispen in BE, art. Samuël, Boeken van). In de onderhavige schets over de betekenis van dit boek mag zulk een gebeurtenis zeker niet onvermeld blijven.

Toch is Samuël allereerst *het boek van Jahwe's gezalfde.* En bij deze be-

naming behoeft men niet uitsluitend aan koning David te denken. De Schrift zelf laat hier immers David zó duidelijk zien als beperkt en zondig mensenkind, dat zij in feite ver boven David uitwijst naar de grote Messias uit zijn nageslacht. In het geheel van de voorbereiding van Christus' komst tot herstel van het koningschap Gods in deze wereld, beduidt Gods werk, in het boek Samuël beschreven, een onmisbare en hoogst belangrijke schrede voorwaarts.

§ 8. *Literatuur en afkortingen*

De volgende lijst bevat uitsluitend de titels van geraadpleegde commentaren, werken van historische aard e.d., waarbij ook populaire geschriften over 1 Samuël. Uit practische overwegingen is een zekere selectie toegepast. Zo zijn van de comm. vóór 1900 alleen opgenomen die van C. F. Keil, een beslist tegenstander, en van H. P. Smith, een aanhanger van de school van Wellhausen. Deze gedragslijn betekent naar de mening van de auteur geen ernstige schade voor het werk zelf. In zeer veel gevallen kon nl. wel rekening gehouden worden met het gevoelen van hier niet-vermelde exegeten (b.v. K. Budde, P. Dhorme, sommige rabbijnen), omdat dit ook in de wel-vermelde comm. wordt voorgestaan of — zo niet — toch wordt vermeld. Dit laatste is inzonderheid het geval bij de grote comm. van A. Schulz, die practisch geen enkele kwestie van tekstcritische of exegetische aard onbesproken laat en daarom naar verhouding het meest is geciteerd. Het citeren geschiedt met de (in enkele gevallen iets verkorte) naam van de schrijver.

Aalders, G. Ch., Oudtestamentische Kanoniek, Uitg.Mij J. H. Kok N.V., Kampen 1952.

Anderson, B. W., De wereld van het Oude Testament, dl. I en II, Bosch en Keuning N.V., Baarn, z.j.

Asmussen, H., Das erste Samuelisbuch, Chr. Kaiser Verlag, München 1938.

Baarslag Dzn., D. J., Oud-Israël, dl. 5, 6 en 7, Bosch en Keuning, Baarn, z.j.

Becker, J. H., Het begrip nefesj in het Oude Testament, Amsterdam, N.-Holl. Uitg.mij, 1942.

Beek, M. A., Geschiedenis van Israël, MCMLVII, Uitg.Mij W. de Haan, Zeist.

Bentzen, A., Introduction to the O.T., Copenhagen, MCMLII; 2nd edition.

Bijbel, De Bijbel in nieuwe vertaling met aantekeningen, dl. I, J. H. Kok N.V., Kampen 1952, waarin de boeken Samuël zijn verzorgd door J. Schelhaas (aang.: Schelhaas).

Bijbel, idem, met verklarende kanttekeningen, dl. II, Bosch en Keuning N.V., Baarn, 1958, waarin de boeken Samuël zijn verzorgd door B. J. Oosterhoff (aang.: Oosterhoff).

Bijbelse Encyclopaedie, J. H. Kok N.V., Kampen, 1950 (aang. BE).

Bijbelse Encyclopaedie met Handboek en Concordantie, dl. I, Bosch en Keuning N.V., Baarn, 1963, (aang.: BEH).

Boer, P. A. H. de, Research into the Text of 1 Samuel I—XVI, Amsterdam, H J. Paris, MCMXXXVIII.

— idem into the Text of 1 Samuël XVIII—XXXI, OTS dl. VI, 1949.

Born, A. van den, Samuël uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, in: De boeken van het Oude Testament, dl. IV, boek I, J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik.
Bright, J., A history of Israel, SCM Press Ltd, London 1960.
Brouwer, C., De Ark, Bosch en Keuning N.V., Baarn, z.j.
Bruijel, F. J., Tijden en jaren, Bosch en Keuning N.V., Baarn, z.j.
Caspari, W., Die Samuelbücher, in: Kommentar zum A.T., hrsg. von E. Sellin, Band VII, A. Deichertsche Verlagsbuchh., Leipzig 1926.
Carlson, R. A., David the chosen king, Almquist & Wiksell, Uppsala, 1964.
Christelijke Encyclopaedie, J. H. Kok N.V., 2e druk, 1956—1961.
Dalman, G., Arbeit und Sitte in Palästina, C Bertelsmann, Gütersloh, 1928—1942 (AuS).
Deane, W. J., Samuel and Saul, London, Wilkes and Co, z.j.
Deursen, A. van, Bijbels Beeldwoordenboek, J. H. Kok N.V., Kampen, 4e druk, 1958.
Douma, J., Samuël de Knecht des Heeren, J. H. Kok N.V., Kampen, 1937.
Driver, S. R., Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel, sec. ed., Oxford, Clarendon Press, 1913.
Edelkoort, A. H., De profeet Samuël, Bosch en Keuning N.V., Baarn, z.j.
Ehrlich, A. B., Randglossen zur Hebr. Bibel, III. Band, J. C. Hinrichs'sche Buchh., 1910.
Eissfeldt, O., Einleitung in das A.T., 3. Aufl., Verlag van J. C. B. Mohr, Tübingen, 1964.
Goldman, S., Samuel, in: Soncino Books of the Bible; The Soncino Press, London, 3th impr. 1962.
Goslinga, C. J., Het tweede boek Samuël, in: Commentaar op het O.T., Uitg.Mij J. H. Kok N.V., Kampen, 1962 (Comm.).
— De boeken Samuël, in: Korte Verklaring der Heilige Schrift met nieuwe vertaling, Uitg.Mij J. H. Kok N.V., Kampen, dl. I² 1959 (KV).
— Het koningschap van David over de twaalf stammen Israëls, Van Keulen, Den Haag 1963 (Koningschap).
Graaf, S. G. de, Het eerste en tweede boek van Samuël, serie De Bijbel toegelicht, Uitg.Mij J. H. Kok N.V., Kampen z.j.
Grollenberg-Van Deursen, Atlas van de Bijbel, Elsevier, Amsterdam-Brussel, MCMLIV (Atlas).
Groot, Joh. de, I Samuël, in Tekst en Uitleg, J. B. Wolters' Uitg.Mij, Groningen, Batavia, 1934.
Gutbrod, K., Das Buch vom König (1 Samuel) in: Die Botschaft des A.T., Calwer Verlag, Stuttgart, 2. Aufl. 1959.
Hertzberg, H. W., Die Samuelbücher, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2. Aufl. 1960; Teilband 10 in: Das A.T. Deutsch (Hertzb).
Hulst, A. R., I en II Samuël, in: Commentaar op de H. Schrift, samengesteld onder redactie van J. A. van der Hake, H. J. Paris, Amsterdam, 1956.
— Het heilige volk, Bosch en Keuning N.V., Baarn, z.j. (Volk).
— Old Testament Translation Problems, E. J. Brill, Leiden, 1960 (O.T.T. P.).

Keil, C. Fr., Die Bücher Samuels, 2. Aufl. in: Biblischer Commentar, Leipzig, Dörfling und Franke, 1875.

Kittel, R., Gestalten und Gedanken in Israel, Quelle und Meyer, Leipzig, 1925 (Gestalten).

König, E., Geschichte der Alttestamentlichen Religion, 2te Aufl., Gütersloh, C. Bertelsmann, 1915 (Geschichte).

— Theologie des Alten Testaments, Chr. Beyersche Verlagsbuchh., Stuttgart, 1922.

Koolhaas, A. A., Theocratie en Monarchie in Israël, H. Veenman en Zonen, Wageningen, 1957.

Kraus, H. J., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A. T. von der Reformation bis zur Gegenwart, Moers, 1956.

Kroeze, J. H. Koning Saul, in: Persone en Gedagtes uit die Bijbel, Pro Rege-Pers Beperk, Potchefstroom, 1962.

Kruyswijk, A., Geen gesneden beeld, T. Wever, Franeker, 1962.

Langman, H. J., De boeken I en II Samuël, in: De Bijbel en zijn boodschap; A. Jongbloed, Leeuwarden, 1953.

Leimbach, K. A., Die Bücher Samuel, in: Die Heilige Schrift des A. T. . . ., hrsg. von F. Feldmann und H. Herkenne, Bonn, 1936, Peter Hanstein Verlagsbuchh. (Leimb).

Maanen, D. van, Koning David, Bosch en Keuning N.V., Baarn, z.j.

Maarsingh, B., Het huwelijk in het Oude Testament, Bosch en Keuning N.V., Baarn, z.j.

Médebielle, A., Les livres des Rois traduits et commentés, in: La Sainte Bible . . . sous la direction de L. Pirot et A. Clamer, 2e ed., Paris VI, Letourzey et Ané, 1955 (Med).

Möller-Christensen, V. en Jordt Jørgensen, K. E., Plantenleven in de Bijbel, Bosch en Keuning N.V., Baarn.

Meyenfeldt, F. H. von, Het hart (leb, lebab) in het Oude Testament, E. J. Brill, Leiden, 1950.

Naastepad, Th. J. M., Het geheim van Rachel, Preken en nieuwe liederen over het boek Samuël, Uitg.Mij Holland, Haarlem, 1965.

Noordtzij, A., Om de heilige erve, Uitgeversmaatschappij E. J. Bosch Jbzn., Baarn 1925.

Noth, M., Geschichte Israels, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 3e Aufl., 1956.

— Ueberlieferungsgeschichtliche Studien, 2e Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1957.

— Gesammelte Studien zum A.T., 2e Aufl., Chr. Kaiser Verlag, München, 1960.

Oosterhoff, zie Bijbel met kantt.

— Israëlietische Persoonsnamen, Van Keulen, Delft, 1953 (Oost).

Rad, G. von, Zelt und Lade, in: NKZ XLII, 1931, blz. 476—498.

Rehm, M., Die Bücher Samuel, in: Das Alte Testament hrsg. von F. Nötscher, Echter Verlag, Würzburg, 1954.

Rowley, H. H., The Old Testament and Modern Study, Oxford, Clarendon Press, 1951 (hierin: N. H. Snaith, The historical books).

Scheepers, J. H., Die gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament, J. H. Kok N.V., Kampen 1960.

Schelhaas, J., zie Bijbel met aant.

Schneider, Oda, Das erste Buch Samuel, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1953.

Schulz, A., Die Bücher Samuel, in: Exegetisches Handbuch zum A.T., hrsg. von Joh. Nikel, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, München in Westfalen, I (1919), II (1920).

Schunck, K. D., Benjamin, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1963.

Sellin, E. und Fohrer, G., Einleitung in das A. T., 10te Auflage, 1965, Quelle und Meyer, Heidelberg.

Sikkel, J. C., Naar Gods hart, dl. I, T. Wever, Franeker 1921.

Simons, J., Opgravingen in Palestina, tot aan de ballingschap (586 v. Chr.), J. J. Romen en Zonen, Roermond-Maaseik 1935.

— The geographical and topographical Texts of the O.T., Leiden 1959 (Texts).

Smelik, J., I Samuël, in: Paraphrase Heilige Schrift, T. Wever, Franeker, z.j.

Smith, H. P., The Books of Samuel, in: The International Critical Commentary, Clark, Edinburgh, 1898.

Snaith, N. H., zie Rowley.

Studies on the Books of Samuel, Papers of Die O.T. Werkgemeenskap in Suid-Afrika, A. H. van Zijl, Pretoria, 1960 (Studies); (de artikelen welke op 1 Samuël betrekking hebben, worden in de tekst met de naam van de auteur aangehaald, b.v. I. H. Eybers bij 1 : 23).

Strack, H. L. und Paul Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch IV Bände; C. H. Beck, München, 2e Aufl. MCMLVI, dl. I 3e Aufl. MCMLXI. (Strack)

Vaux, R. de, Hoe het oude Israël leefde, dl. I en II, J. J. Romen en Zonen, Roermond-Maaseik, 1961.

Vriezen, Th. C., De literatuur van Oud-Israël, 2e dr. Servire, Den Haag, 1961.

— De godsdienst van Israël, W. de Haan N.V., Zeist, MCMLXIII.

— Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament, H. Veenman en Zonen, Wageningen, 1949.

Weiser, A. Samuel; seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1962.

Westermann, C., Tausend Jahre und ein Tag, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 2e Aufl., 1959.

Woudstra, M. H., The Ark of the Covenant from conquest to kingship, J. M. Kik, Philadelphia, 1965.

Young, E. J., An introduction to the Old Testament, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 1949.

Zoals er gezegd is over De Richteren, deel VIII.

— Koningen en Kronieken, deel IX.

Phoenix Bijbelpockets door P. A. H. de Boer e.a. W. de Haan, Zeist, MCMLXIII en MCMLXIV (aang.: Zoals).

Speciale literatuur over cap. 8—12 wordt opgegeven bij cap. 8, voorts zie men bij cap. 2, 9, 13, 15, 17 en 28. Zie ook de addenda.

Afkortingen:

I	= 1 Samuël
II	= 2 Samuël
AJSL	= American Journal of Semitic Languages and Literatures
Atlas	= Luc. H. Grollenberg O.P., Atlas van de Bijbel, Elsevier, Amsterdam-Brussel, MCMLIV
AV	= Authorised Version of The Holy Bible
BASOR	= The Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BE	= Bijbelse Encyclopaedie, zie boven
BEH	= Bijb. Enc. met Handboek, zie boven
BH	= Biblia Hebraica, liber Samuelis ed. tertia decima van R. Kittel e.a., Stuttgart, 1962
BJE	= Bulletin of the Israel Exploration
Bijb. Handb.	= Bijbelsch Handboek, J. H. Kok N.V., Kampen, 1935, dl. I
Brock	= Carl Brockelmann, Hebräische Syntax, Moers, 1956
BW	= Bijbels Woordenboek, J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik, 2e druk, 1954—1957
Chr. Enc.	= Christelijke Encyclopaedie, J. H. Kok N.V. Kampen, 2e druk, 1956—1961
Comm.	= Commentaar op het Oude Testament in deze serie
ET	= Expository Times
Fr.B.	= Bibel yn 'e Fryske Tael, Ned. Bijb. Genootschap, Amsterdam, 1943
Galling	= Kurt Galling, Biblisches Reallexikon: 1937, in: Handb. zum A.T. von O. Eissfeldt
Ges-B	= W. Gesenius-F. Buhl, Hebr. und Aram. Handwörterbuch über das A.T.[16], Leipzig, 1915
Ges-K	= W. Gesenius-E. Kautzsch, Hebräische Grammatik[28], Leipzig, 1909
GTT	= Gereformeerd Theologisch Tijdschrift
JBL	= Journal of Biblical Literature
Joüon	= P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu Biblique, Rome, 1965
Kö.Wb	= E. König, Hebr. und Aram. Wörterbuch, Leipzig, 1936
Köh-B	= L. Koehler-W. Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti libros, Brill, Leiden, 1953
Kron	= Kronieken
KV	= Korte Verklaring der Heilige Schrift met nieuwe vertaling, uitg. J. H. Kok N.V.
LV	= Leidse Vertaling
LXX	= Septuaginta
Luc	= Lucianus
MT	= Masoretische Tekst
NV	= Nieuwe Vertaling in opdracht van het Nederlands Bijbelgenootschap 1951
NothV.O.	= M. Noth, Verzeichnis der Ortsnamen in: Das Buch Josua[2], Tübingen, 1953

OTS	= Oudtestamentische Studiën
PJb	= Palästina Jahrbuch
PRE	Protestantische Realenzyklopädie, 3e Aufl.
RB	= Revue Biblique
RGG	= Religion in Geschichte und Gegenwart, 3e Aufl.
RV	= Revised Version
Sm	= de auteur (of: de tekst) van Samuël
Stv	= Statenvertaling
ThB	= Theologische Blätter
TLZ	= Theologische Literaturzeitung
Vulg of Vg	= Vulgata
VT	= Vetus Testamentum
ZAW	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDPV	= Zeitschrift des Deutschen Pal. Vereins

Addenda:

Luther	= Die Bibel nach der deutschen Uebersetzung M. Luthers. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart.
Buber, M.	= Die Erzählung von Sauls Königswahl, VT VI (1956).
Gaubert, H.	= David et l'avènement de Jérusalem, Maison Mame, Paris, 1965.
4 Q	— Zie hierover blz. 85.

Spelling:

Bij de transcriptie van persoons- en plaatsnamen zijn de regels gevolgd van de Commissie voor spelling van eigennamen uit het O.T., benoemd door de Katholieke Bijbelstichting en het Nederlands Bijbelgenootschap. Een uitzondering vormen alleen Bethel en Bethlehem.

EERSTE DEEL

SAMUËL, DE LAATSTE RICHTER, STELT HET KONINGSCHAP IN, (Hfdst. 1—12)

A. Samuëls geboorte, jeugd en roeping tot profeet; het goddelijk gericht over het huis van Eli; het optreden van Samuël als richter, (Hfdst. 1—7)

HOOFDSTUK 1

De geboorte van Samuël

1—3. *Het gezin van Elkana*

Deze inleidende vss. bevatten reeds de meeste namen van de personen en plaatsen van handeling, die de lezer in de e.v. capita zal aantreffen. De eerste ervan is אלקנה (= God heeft geschapen, geformeerd, Gen. 14 : 19, Ps. 139 : 13); welke naam ook Ex. 6 : 23 (MT 24) en elders voorkomt. Voordat wij letten op de opsomming van Elkana's voorvaderen, dienen we op te merken dat vs. 1 aan het begin treffende overeenkomst vertoont met Ri. 13 : 2. Het ויהי is z.m. niet iets bijzonders; op dezelfde wijze begint o.a. ook Joz. 1 : 1, Ri. 1 : 1; de auteur wil daarmede blijkbaar tonen dat hij wenst aan te sluiten bij het voorafgaande boek (i.c. Richteren). In ons vs. volgt echter precies als in Ri. 13 : 2 het vrij ongewone איש אחד met de praep. מן een plaatsnaam en verderop nog ושמו met een persoonsnaam. In het vervolg gaat het in beide capita ook over een kinderloze vrouw. Het is niet onmogelijk dat beide berichten van dezelfde hand zijn, maar hiervoor hebben wij geen bepaalde aanwijzingen (zie overigens mijn KV van Richteren[3], dl. I blz. 17 v., 29 v.). Het telwoord 'א accentueert het niet-gedetermineerd zijn van het nomen subst.; GES-K § 125 b noemt daarvan 16 gevallen w.o. ook 7 : 9 en 12, vgl. Brock. § 20 a. Wij zeggen dan *een zeker man*. Dat 'א in de LXX ontbreekt, is z.m. geen grond om het te schrappen, zoals H. J. Flowers betoogt in ET, jaarg. 66 (1955), blz. 273.

Vs. 1a vermeldt verder Elkana's herkomst met twee geografische aanduidingen, vooreerst מן־הר' (over 'צ straks nader). Het ligt voor de hand in 'הר de naam van Elkana's woonplaats te lezen. Een bezwaar hiertegen is dat het O.T. elders een plaats met deze naam niet kent en dat Elkana's woonplaats in vss. 19, 2 : 11 en overal elders steeds הרמה (soms als acc. loc. תה —) geschreven wordt. Schulz wil dat ook hier lezen (en de slot-mem bij 'צ trekken), maar zulk een tekstwijziging is niet verantwoord, te minder omdat de LXX

'Αρμαθαιμ heeft (dit vindt men trouwens in de LXX consequent ook als weergave van הרמה, behalve in 19 : 22 v., 20 : 1). Uit tekstcritisch oogpunt is niet verwerpelijk de slotlettergreep als plur. te lezen, dus תִים —, hetgeen de vertaling „uit de Ramatieten" mee zou brengen; aldus Smith, vgl. BH, met beroep op 1 Kron. 27 : 27, alwaar de sing. הר מתי. Toch is het meest waarschijnlijk dat we in 'הר met de plaatsnaam zelf te doen hebben en dat dit een zeldzame nevenvorm van הרמה was. Het verhaal verbiedt ons bij deze benamingen aan verschillende plaatsen te denken (Schunck, blz. 103). De meeste comm. houden zich aan de vocalisatie van de MT. Zie verder beneden.

In geen geval kan echter het volgende צופים een deel van deze plaatsnaam zijn, zoals Keil meende en thans nog door Gutbrod voorgestaan wordt. De stat. abs. van 'הר verbiedt deze opvatting. Daar een plur. hier geen zin geeft en in de LXX de naam zonder m is weergegeven (Σειφα), is met de meeste comm. in navolging van Wellh. (zie bij Smith en vgl. BH, Kö.Wb en Ges-K § 125 h) de ם uit dittografie te verklaren en de sing. צופי te lezen. 'צ is dan samen met de twee volgende woorden op te vatten als appositie bij איש, dus *een Sufiet uit het gebergte van Efraïm.* Voor deze opvatting pleit ook dat Elkana blijkens 1b een nakomeling was van צוף. Op zichzelf beschouwd zou 'צ ook kunnen aanduiden dat Elkana uit de landstreek צוף afkomstig was (zie bij 9 : 5), maar zulk een opeenhoping van geografische aanwijzingen is moeilijk aan te nemen. 'צ is dus gentil. en de landstreek heet met een ruime benaming 'הר א, vgl. Ri. 4 : 5, 19 : 1. Nu kan men de vraag stellen of het de bedoeling van de tekst is dat Ramataïm in het gebergte van Efraïm lag. Waarschijnlijk is dit wel het geval, maar strikt genomen staat er niet méér dan dat de in Rama woonachtige Elkana een uit het gebergte van Efraïm afkomstige Sufiet was. Dat dit gebergte zich met zijn uitlopers ook tot in Benjaminitisch gebied uitstrekte, is duidelijk uit Ri. 4 : 5. De daar genoemde plaatsen Rama en Bethel lagen beide in het grensgebied van Efraïm en Benjamin, en ook hier treffen wij de uitdr. 'הר א aan. Maar is het daar genoemde הרמה nu identiek met de woonplaats van Elkana?

Over deze vraag is meer te zeggen dan ons bestek toelaat. Dit is echter niet noodzakelijk, want er zijn gegevens die duidelijk wijzen in de richting van een bevestigend antwoord, zoals gegeven wordt o.a. door Keil en Schulz. Verscheidene geleerden identificeren echter Elkana's woonplaats met Rentīs ten N.O. van Diospolis = Lydda, aldus Simons (Texts § 646—7), Van Deursen (BE), Rehm, Leimb, VdBorn en Med. Anderen denken aan Bēt-Rīmā O.N.O. van Lydda, aldus De Groot en volgens deze ook Dalman en Wiener, evenzo Edelkoort, blz. 14 v. De bezwaren die tegen de gelijkstelling van Rama = Er-Rām ingebracht worden, zijn vnl. de volgende: 1. Er-Rām ligt niet op twee heuvels; 2. uit I 9 blijkt dat Samuël een onbekende was voor Saul; hij kan derhalve niet gewoond hebben in een plaats, slechts 4 km van Sauls woonplaats gelegen; 3. de ligging van Er-Rām past in het geheel niet in de door Saul gevolgde route („itinerary", zegt Simons), aangegeven in 9 : 4 v. en 10 : 2 vv.; 4. Rama lag niet in Benjamins gebied, maar in dat van Efraïm.

Deze argumenten zijn niet zo sterk als zij op het eerste gehoor schijnen te zijn. Immers valt op te merken: ad 1. De dualis-uitgang ים — behoeft niet per se in te houden dat Ramataïm op twee heuvels gebouwd was;

zij kan ook zo verklaard worden, dat er een boven- en een benedenstad was (De Groot zelf noemt als voorbeelden van zulk een „dubbelstad" het Jeruzalem vóór David, en Rabba, zie II 2 : 27). Maar ook mag de vraag gesteld worden: wie kan nu nog met zekerheid uitmaken, hoe Elkana's woonplaats gebouwd was? En indien in cap. 9 met de niet-genoemde stad werkelijk Rama is bedoeld, dan dient men rekening te houden met de gegevens in 9 : 11, 14, 19 en 25, die de indruk geven dat hier inderdaad van twee hoogten gesproken wordt: één waarop de stad en één waarop het heiligdom gelegen was; zie verder bij 9 : 4. Ad 2. Bepaald onjuist is het uit cap. 9 af te leiden dat Saul nooit van Samuël gehoord had, zie de exegese bij vss. 6—8. Ad 3. Een beroep op de gegevens omtrent Sauls reisroute heeft geen bewijskracht, omdat het merendeel daarvan vrij vaag en onbepaald is en niet kan worden geïdentificeerd, zie hierover breder bij 9 : 4. Ad 4. Rama Benjamins kan zeer wel gerekend worden te liggen in het bergland van Efraïm, dat reeds vlak ten N. van Jeruzalem begint. De tekst zegt trouwens niet dat Rama daar gelegen was, maar dat Elkana een Sufiet was, afkomstig uit dat bergland (zie beneden). Indien hij in zijn jeugd elders gewoond heeft, moet hij later naar Rama verhuisd zijn, vgl. Goldman.

Daarentegen spreekt zeer positief voor de identificatie Rama = Er-Rām de pericoop 19 : 18—24. Uit de daar verhaalde feiten — de driemaal herhaalde (vergeefse) uitzending van boden en Sauls eigen tocht van Gibea naar Rama — blijkt onwederlegbaar dat Gibea Sauls en het Rama van Samuël zeker niet meer dan 4 km van elkaar verwijderd lagen, zoals nu het geval is met Er-Rām en Tell el-Fûl. En in de tweede plaats pleit voor Rama = Er-Rām en in het algemeen voor Benjamin de overweging dat het terrein van Samuëls werkzaamheid als richter juist in dit centrale gebied gelegen heeft. Hoewel zijn invloed zich over geheel Israël uitstrekte (zie b.v. 4 : 1a, 7 : 2—6, 8 : 4, 25 : 1), ontvangen wij toch nergens de indruk dat hij (na zijn verblijf te Silo, cap. 1—3) zich persoonlijk ver buiten Benjaminitisch gebied bewogen heeft, zie vooral 7 : 15—17 en 19 : 18—24. Een blik op de kaart is in dit opzicht leerzaam. Wie in de Atlas kaart 15 beziet, zal het vrijwel onaannemelijk vinden, dat Samuël in het daar te Rentīs gelocaliseerde Rama zijn woning heeft gehad en zijn taak als richter heeft vervuld. Deze plaats op de westelijke grens van het gebergte van Efraïm, nabij de kustvlakte, die na de nederlagen bij Afek (4 : 1—11) geheel in handen der Filistijnen gebleven is, komt wel allerminst in aanmerking als terrein van Samuëls wonen en werken. Deze overweging pleit, zoals vanzelf spreekt, ook tegen Bēt-Rīmā. Niet in deze excentrische landstreek, maar in en om Benjamin klopte destijds het hart van het volk. Daarheen is ook de tabernakel, het centrale heiligdom, na de val van Silo overgebracht, nl. naar Nob, zie 21 : 2, 22 : 11, 19. Derhalve is het ten volle verantwoord het in Benjamin gelegen Rama voor Elkana's woonplaats te houden. Weliswaar wijst men minstens sedert de 6e eeuw na Chr. „het graf van Samuël in een klein hooggelegen plaatsje ten N.-W. van Jeruzalem, en-nebī-samwīl geheten" (De Groot, blz. 154), maar zowel de ligging als de overeenstemming in naam pleit toch voor Er-Rām.

Op grond van het bovenstaande is dus aan te nemen, dat Elkana's woonplaats lag op de plek van het huidige Er-Rām, van welks ligging Van Deursen nog aantekent „op een hoogte van 793 m 8 km ten N. van Jeruzalem, ten O. van de hoofdweg naar de hoofdstad" (BE). Vs. 1b geeft een gedeelte van zijn genealogie en noemt als zijn vader ירחם, wrsch. een afgekorte vorm van ירחמאל (= „Gott erbarmt sich", Kö.Wb); op deze langere vorm berust de weergave

in LXX. Jerocham heet de zoon van אליהוא, welke naam vooral bekend is uit Job 32 vv.; de bet. is „mein Gott ist er" (Kö.Wb) of „God is Hij" (Oost. blz. 55, maar dit zegt niet zoveel); wrsch. een nevenvorm van אליהו (= God is Jahwe), 1 Kon. 17 : 1; in LXX beide namen 'Ηλειου; „man erwartet statt des הוא einen Gottesnamen" (Schulz). Nu volgt תחו = Tochu, waarvan afleiding en bet. zeer onzeker zijn; ten slotte צוף (= Ueberströmung, Schulz), de man naar wie Elkana een Sufiet genoemd is, wrsch. ook een bepaalde landstreek, zie 9 : 5. De auteur zal vermoedelijk juist met het oog hierop Elkana's voorgeslacht tot aan Suf vermeld hebben.

Ook in Kron vinden wij een geslachtsregister van Elkana, dat echter een dalende reeks vormt en uitloopt op Samuël en zijn zonen. Van minder gewicht is daarbij dat sommige namen een afwijkende vorm hebben. Wij vinden in 1 Kron. 6 : 26 (MT vss. 11 v.) eerst de naam van Suf's vader — ook een Elkana — maar dan צופי, als diens zoon נחת (= תוח in vs. 34, MT 19), als diens zoon אליאב en als diens zoon ירחם. De laatste is precies gelijk aan de in ons vs. genoemde. De overlevering en schrijfwijze van de drie andere is enigszins schwankend. De verschillen zijn te gering om grond op te leveren voor twijfel aan de identiteit van de namen; trouwens op de laatste volgen Elkana en diens zoon Samuël, men zie de comm.

Van meer belang is dat vlg. deze lijst Elkana — en dus ook Samuël — een Leviet zou geweest zijn. 1 Kron. 6 : 22 (MT 7) noemt als zijn stamvader Levi's zoon Kehat. In Levi's nakomelingschap zijn de geslachtsregisters ongetwijfeld goed bijgehouden. Er is dan ook geen grond om de gegevens van Kron voor minder betrouwbaar te houden. Als argument daarvoor kan niet aangevoerd worden dat onze tekst Elkana laat afkomstig zijn uit הר א', want aan de Levieten waren door Jozua ook in dit gebied steden toegewezen (vgl. Joz. 21 : 5, 20 vv.) en bovendien kwam het voor dat een Leviet zijn eigen woonplaats verliet om zich elders te vestigen, zie Richt. 17 : 7. Daarom is ook de appositie אפרתי aan het slot van vs. 1 (welke vrij algemeen als „een Efraïmiet" wordt opgevat) an sich niet beslissend voor de stelling dat Elkana was „an Ephraimite by blood" (Smith). Vooreerst is het de vraag of א' behoort bij de onmiddellijk voorafgaande naam צוף (aldus Leimb) dan wel bij אלקנה (aldus Schulz) of bij איש אחד (Keil). Van het l.g. staat א' toch wel zeer ver af; indien het dus grammatisch bij het subject moet behoren, dan komt אלקנה eerder in aanmerking (men zie de constructie in 9 : 1). Doch hetzij het een app. bij Elkana zelf of bij zijn voorvader Suf zou wezen, in elk geval is het onbewijsbaar dat א' door Efraïmiet vertaald moet worden. Deze bet. past wel in Ri. 12 : 5, 1 Kon. 11 : 26, maar in ons boek nl. 17 : 12 duidt het een bewoner van Efrata bij Bethlehem aan, evenzo in Ruth 1 : 2, vgl. 4 : 11. Deze bet. is dus ook in ons vs. mogelijk en ligt zelfs (gezien de vorm van het woord) het meest voor de hand. Tegen de vert. Efraïmiet pleit ook dat de herkomst uit het gebergte van Efraïm reeds in 1a is vermeld. Wij vert. dus *een Efratiet*. Daardoor is echter de afstamming uit een Levitisch geslacht niet uitgesloten. Al blijft het vreemd dat ons vs. daarover zwijgt, toch is zij met Keil, Leimb, Rehm, Méd en Goldman aan te nemen. 1 Kron. 6 draagt o.i. een aanvullend karakter.

2a bericht in enkele nominaalzinnen dat Elkana, op wie het suff. van לו moet slaan, twee vrouwen had en hoe deze heetten. Hebr. namen hebben altijd

een betekenis, zij het ook niet steeds — alleen in bijzondere gevallen, b.v. vs. 20 — een symbolische. Over het ontbreken van het art. bij het hoofdtelwoord אחת zie Ges-K § 134 l. חנה hangt ongetwijfeld samen met חן en bet. liefelijke, aanvallige; פננה wordt meestal afgeleid van פנינה (b.v. Klaagl. 4 : 7) en bet. dan evenals dit woord (rode) koraal. Smith verg. de Engelse namen Grace en Pearl. Er is geen bepaalde grond voor Hertzb's mening dat Peninna gold als „Nebenfrau". Het feit van de bigamie wordt critiekloos medegedeeld, maar de pijnlijke consekwenties worden niet verzwegen. Elkana moet een welgesteld man geweest zijn, dat hij zich deze weelde kon veroorloven (vgl. Edelkoort). 2b vult het bericht aan met de veelzeggende woorden ויהי enz. — *Peninna had kinderen, maar Hanna had geen kinderen.* Blijkens vs. 4 had Peninna zoons en dochters, een grote tegenstelling met Hanna, die geheel kinderloos was. De LXX vert. in sing. οὐκ ἦν παιδιον, zakelijk juist. De lezer die weet van andere vrouwen, die lang kinderloos gebleven zijn (Sara, Rebekka, Rachel, Simsons moeder), wordt hier reeds voorbereid op hetgeen straks volgt. ועלה enz. — vs. 3 voltooit de voorstelling van Elkana's gezin met een typerende trek uit zijn levenspatroon. Het perf. cons. duidt hier en elders aan dat „wiederholte Handlungen" beschreven worden, Ges-K § 112 dd, Brock § 41 a. Dat de uitdr. 'מי enz. niet een vaag „op geregelde tijden" of i.d. (vgl. De Groot e.a.), maar *van jaar tot jaar* betekent (aldus de meeste comm.), is duidelijk op grond van Ex. 13 : 10, Ri. 11 : 40 en 21 : 19 (vgl. II 14 : 26). Mogelijk is het in Richt. 21 vermelde feest (eveneens te Silo) hetzelfde als dat waarheen Elkana en de zijnen (vs. 4) plachten op te gaan; Hulst, VdBorn, Méd e.a. denken aan het Loofhuttenfeest, omdat dit het grote oogstfeest was, vgl. Neh. 8. Als plaats van bestemming noemt 3a aan het slot שלה, waar reeds Jozua de tent der samenkomst, die naar alle waarschijnlijkheid de ark herbergde, had opgericht, Joz. 18 : 1, 10, vgl. Ri. 18 : 31, 21 : 19. Silo lag in het bergland van Efraïm (vandaar het gebruik van עלה), ongeveer halverwege tussen Jeruzalem en Sichem, en is teruggevonden (dank zij de Deense opgravingen) in chirbet Seilūn, dat door Simons, Texts § 648 vermeld wordt als gelegen 5 km ten N.-O. van ed-lubban. Over de genoemde opgravingen, uit de jaren 1924—1932, waarbij ook gebleken is dat de stad in de 11e eeuw v. Chr. moet verwoest zijn, noemt De Groot bij 7 : 1 literatuur. De afstand van Er-Rām naar Silo was ± 15 km, vlg. Edelkoort is dit een ernstig bezwaar tegen de gelijkstelling van Rama met Er-Rām, omdat deze afstand te groot was, maar dit gaat niet op, omdat minstens 3 dagen voor de reis werden uitgetrokken, zie vs. 19. Ongetwijfeld genoot het heiligdom te Silo bijzonder groot aanzien, omdat daar de ark Gods was, zie 3 : 3. Vlg. J. Ridderbos „was dit te Silo, later te Nob en te Gibeon gevestigde heiligdom het *enige legitieme godshuis*". Zie zijn KV van Deut. dl. I blz. 19; vgl. ook König, Gesch., blz. 284; J. Dus, VT XIII (1963) en Schoneveld, BEH, blz. 275; zie verder bij vs. 9.

Het doel van Elkana's jaarlijkse reis wordt aangegeven door twee verba. Hoofdbegrip is 'להש, waarin het huldigend neerbuigen, Gen. 18 : 2, en het aanbidden, Ex. 20 : 5, is samengevat; in Gen. 22 : 5 is ook het offeren ingesloten (Schulz). Begrijpelijk is dat dit laatste apart vermeld wordt in לזבח, in vs. 21 met het object 'את-ז, omdat aan zulk een 'ז in dit geval ook een maaltijd verbonden was en de auteur juist over dat offermaal wil gaan vertellen vss.

4 vv. זבח is wel te onderscheiden van het 10 : 8, 13 : 9 genoemde שלמים 'ז = vredeoffer. Zie hierover W. H. Gispen, *Het verschil tussen slachtoffer en vredeoffer*, GTT, 1950, blz. 40—52. Vlg. Gispen is 'ז het oudere en meer algemene begrip en draagt de eraan verbonden maaltijd (wel niet uitsluitend, maar toch min of meer) „het karakter van een familiemaal" (a.a. blz. 52). Het feit dat men dit gezamenlijk bij het heiligdom gebruikte en dat het vlees afkomstig was van het offerdier, wijst echter wel in de richting van een beleving en bevestiging van de band aan Jahwe en aan zijn volk. Een voorschrift dat de mannen driemaal 's jaars voor Jahwe zouden verschijnen en dan niet ריקם (= met ledige handen), was reeds door Mozes gegeven, Ex. 23 : 14—17. De practijk beperkte zich in casu tot eenmaal 's jaars, maar dan met het gehele gezin, wrsch. voor het loofhuttenfeest, zie De Vaux II, blz. 446 v.

Merkwaardig is in vs. 3 vooral, dat hier voor de eerste maal in het O.T. de naam יהוה gevolgd wordt door de plur. צבאות, die samen met 'י een Godsnaam vormt, welke behalve 11 maal in Sm nog voorkomt in 1 en 2 Kon., 1 Kron., verscheidene Psalmen, bij de profeten Jesaja en Jeremia, en verder vnl. bij Amos, Haggaï, Zacharia en Maleachi; in het geheel 255 maal (zie Köh-B). Over het feit dat deze naam juist in gebruik komt bij het begin van de tijd der koningen is boven in § 4 sub A, blz. 21 reeds gesproken. Over de vraag hoe de verbinding van 'צ met de naam יהוה moet worden beschouwd en welke bet. aan 'צ in deze verbinding moet worden toegeschreven, is veel gepubliceerd. Een overzicht van de verschillende meningen en beschouwingen terzake zou reeds tot een breed artikel uitdijen. Daarom moge hier worden volstaan met het noemen van speciale lit. en het maken van enkele opmerkingen van taalkundige en exegetische aard.

Literatuur: E. König, Geschichte der atl. Religion, blz. 347 vv.; idem Theologie des A.T., zie de lit. opgave, blz. 160 vv.

J. de Groot-A. R. Hulst, Macht en Wil, G. F. Callenbach N.V., Nijkerk z.j., blz. 153—159.

Th. C. Vriezen, De godsdienst van Israël, zie de lit. opgave, blz. 141, 252.

N. H. Ridderbos, Chr. Enc. art. Zebaoth.

Voorts de in de lit. opgave genoemde C. Brouwer, blz. 93—98; R. A. Carlson, blz. 69 v., A. A. Koolhaas, blz. 28 v. en M. H. Woudstra, blz. 63 vv.

Bij deze auteurs vindt men ook opgave van door hen geraadpleegde lit. Men zie ook de comm.

1. Uit taalkundig oogpunt is moeilijk aan te nemen dat in de verbinding 'י 'צ de Godsnaam יהוה nomen regens en 'צ nomen rectum zou zijn. Jahwe is geen soortnaam, maar in de volle zin des woords eigennaam en kan niet in st. constr. staan. Met de naam אלהים staat het in dit opzicht heel anders.

2. Aangezien naast de naam 'י 'צ ook de bredere vorm יהוה אלהי 'צ voorkomt, waarin 'א 'צ een normale genitiefverbinding vormt, is het vrijwel zeker, dat deze voor de oorspronkelijke naam is te houden en 'י 'צ is te zien als een samentrekking hiervan (aldus Köh-B), welke in het gebruik geheel de overhand kreeg (Ges-K § 125 meent dat de langere vorm secundair is, maar dit is minder aannemelijk en laat de korte vorm onvoldoende verklaard). Deze is zeker niet aanmerkelijk later in zwang gekomen, maar heeft de langere, meer volledige formulering niet geheel verdrongen, zie b.v. in Sm II 5 : 10, Hos. 12 : 6, Am. 3 : 13, 4 : 13. De bet. is dan ook dezelfde en kan aldus worden weergegeven *Jahwe (de God) der legerscharen.*

3. Wat de zakelijke inhoud van de naam betreft, de bet. van 'צ staat weliswaar vast (in sing. legerafdeling, II 3 : 23, menigte, Gen. 2 : 1, Jes. 40 : 26, in plur. legerscharen, menigten, Ex. 6 : 25, 7 : 4; 12 : 17, 41, 51), maar de vraag is: moeten we hier denken aan legerscharen van mensen, spec. van Israëlitische krijgslieden, van engelen of van sterren, of zelfs van nog andere krachten in de wereld? Vlg. De Groot-Hulst is het eerste zo goed als zeker op grond van de plaatsen uit Ex. en vooral van I 17 : 45, waar David de Godsnaam voorziet van de appos. toelichting אלהי מערכות י'. Dan slaat de uitdr. dus op een aardse legermacht (zo ook König). Terecht heeft Schulz er echter op gewezen, dat er vlg. Joz. 5 : 14 v. ook een hemelse legermacht voor Israël streed (zie ook Keil). Wel staat hier de sing. צבא, maar voorzover dit een bezwaar mag heten (zoals König meent), valt het geheel weg, indien wij in de plur. צבאות bij de naam יהוה de aardse en de hemelse heerscharen van Jahwe zien samengevat. Bij het l.g. leger moge dan de gedachte aan engelen op de voorgrond staan, die aan bovenaardse natuurkrachten (vgl. Joz. 10 : 11 vv., Schulz wijst op Ri. 5 : 20) is niet uitgesloten.

4. Dat het tweede lid van de Godsnaam ook op hemelse scharen betrekking heeft, vloeit mede voort uit de nauwe band die er bestaat tussen deze naam en de ark, zie b.v. I 4 : 4 en II 6 : 2, zie de Comm. t.p.. Tegelijk met de openbaring van een nieuwe Godsnaam komt in Sm ook de ark meer naar voren. Woudstra meent dat hiertussen geen verband valt aan te tonen. Maar het feit dat op het gouden verzoendeksel twee cherubfiguren waren aangebracht, biedt krachtige steun aan de gedachte dat het 'צ van de Godsnaam allereerst op deze representanten van het hemelse leger moet slaan. Ook in Ps. 24 : 10 treedt een innig verband tussen de ark en de Godsnaam aan de dag. Deze naam getuigt dan ook van de machtsvolheid van Jahwe, welke Hij openbaart in de vestiging van zijn koninkrijk in Israël.

5. Voor ons besef is het „Zebaoth" van de Stv en NV feitelijk zoiets als een bijnaam, waarin ons iets toeklinkt van Gods majesteit. Dit is te danken aan het N.T., dat wrsch. in navolging van de LXX in Rom. 9 : 29 en Jac. 5 : 4 (l.g. plaats is geen citaat uit het O.T.) het Hebr. woord weergegeven heeft met σαβαωθ en het dus onvertaald doorgaf. Zo ging het over in onze Ned. en andere moderne vertalingen. De LXX heeft de Godsnaam trouwens in vele gevallen in het Gr. vertaald, nl. door κυριος παντοκρατωρ of κ. των δυναμεων, vlg. De Groot-Hulst „zonder dat we een bepaalde aanleiding voor dit verschil in vertaling kunnen ontdekken" (blz. 158). Terecht ziet dus ook de LXX in deze naam de uitdrukking van Gods macht en majesteit, vgl. De Vaux II, blz. 152.

Nog zij opgemerkt dat er geen grond aanwezig is om de Godsnaam 'י' צ in enge samenhang te brengen met het onmiddellijk volgende בשלה, zoals Schulz doet. Het uniek karakter van de Godsnaam laat dit niet toe. Zie hierover — ook wat het taalkundige aspect betreft — König, Gesch. blz. 427—428. Dit geldt ook t.o. Hulst, (Volk, blz. 91). בשלה behoort bij geheel 3a, speciaal bij de verba met ל. Vele vertt. (b.v. de LV) verbinden het dan ook daarmede.

Vs 3b behoeft geen verklaring. Uit tekstcrit. oogpunt is van belang dat de LXX heeft 'Ηλει και οἱ δυο υἱοι αὐτου enz., aan welke lezing Smith e.a. de voorkeur geven, maar dat „nach Verbesserung aussieht", aldus terecht Schulz, die echter vrij willekeurig de gehele zin als Zusatz schrapt. Hier blijkt dat de stokoude Eli niet meer zelf de priesterdienst waarnam, al droeg hij nog de titel כהן, vs. 9. Zijn naam is wellicht een verkorting van עליאל en bet. dan „Gott ist hoch" (Kö.Wb); vlg. De Groot bet. חפני jonge kikvors en פנחס neger. Beide

namen zijn wrsch. van Egyptische oorsprong, vgl. Beek, blz. 48 noot. Wij noemen hen *Chofni en Pinechas*. De auteur heeft in 3b willen voorbereiden op hetgeen hij in cap. 1—3 gaat vertellen en heeft zo in deze eerste drie vss. reeds alle hoofdpersonen (behalve Samuël zelf), alsmede de plaatsen van handeling uit deze capita genoemd. Over Eli's voorgeslacht zie bij 2 : 27.

4—8. *Hanna's verdriet*

De tekst is hier en daar wat onzeker. De bedoeling is echter onmiskenbaar om te laten zien, hoe het elk jaar weder (vs. 7) bij het offermaal te Silo toeging, bepaaldelijk hoe deze bezoeken te Silo door Peninna voor Hanna tot een kwelling gemaakt werden. Het is duidelijk dat de auteur met de aanhef in 4a ויהי היום enz. (precies als in 14 : 1) zijn verhaal begint, maar tevens dat hij zichzelf bij ונתן onderbreekt. Vlg. Hertzb neemt hij de zin weer op in 7b, vlg. anderen is wrsch. dat dit pas bij 9a geschiedt. Het tussenliggende wil men als één lange parenthese beschouwen, waarvan de kennis onmisbaar is om hetgeen volgt te verstaan. 4a bet. dan: *het geschiedde nu op een dag* (Ges.-K: eines Tages, § 126s), *waarop Elkana offerde* — en vs. 9 zou (vertaald) moeten beginnen met de woorden „dat Hanna enz.". Inderdaad is dit mogelijk, maar zulk een lange tussenzin zou in het O.T. wel zonder weerga zijn (zie Med). Eenvoudiger is het, aan te nemen dat de in 4a begonnen volzin onvoltooid gebleven is, en dat een nieuwe zin in 9a verhaalt wat er op die bepaalde dag te Silo gebeurde. ונתן enz. geeft te kennen wat Elkana placht te doen, vgl. 3a, nl. dat hij *aan Peninna en aan al haar zoons en dochters* aan de offermaaltijd elk een portie vlees gaf. מנה — ook 9 : 23, van het priesterlijk aandeel Lev. 7 : 33, 8 : 29.

Tegenover de plur. 'מ staat in vs. 5 מנה אחת: *aan Hanna één (enkel) deel.* De waw cop. heeft kennelijk adversatieve bet. Dat dit de bedoeling is van de auteur kan alleen betwijfeld worden, indien men aan 'מ' א samen met het volgende אפים de zin hecht van „eine doppelte Portion" (Keil, die verklaart „einen Teil für zwei Personen"; vgl. de NV) of „een aanzienlijk deel" (Stv, vgl. De Groot „een afzonderlijk deel") of „den Anteil des Angesichts" (aldus Hertzb) en in verband daarmede de conj. 'כ causaal opvat („want hij had Hanna lief"). Men zie over deze kwestie Hulst O.T.T.P., blz. 25. Over andere verklaringen, die ten dele in dezelfde richting wijzen, maar soms de tekst niet ongemoeid laten, zie Smith en Schulz. Het grote bezwaar tegen deze opvatting is (zoals Edelkoort terecht opmerkt), „dat 'appajim noch aanzienlijk deel, noch „dubbel deel" betekent" (blz. 18 v.). Hieraan kan worden toegevoegd dat de auteur, indien hij dit wilde uitdrukken, stellig niet het telwoord אחת bij מנה gebruikt zou hebben. Hij had zich dan van שׁתים kunnen bedienen of zich naar het voorbeeld van Gen. 43 : 34 kunnen richten. Toegestemd moet worden dat de masor. punctuatie ('atnāch met pausa bij אפים) de hier afgewezen opvatting begunstigt, maar nu 'א in casu geen redelijke zin oplevert, kan dit niet beslissend zijn. Vrij algemeen is men van oordeel dat de LXX een uitweg uit deze impasse wijst. Na μεριδα μιαν geeft zij eerst een verklarende uitweiding, maar laat dan volgen: πλην ὁτι την 'Ανναν ἠγαπα ('Ελκανα ὑπερ ταυτην, weder een toevoeging van de vertaler). De Gr. praep. onderstelt het Hebr. אפס כי, dat in Num. 13 : 28, Deut. 15 : 4, Ri. 4 : 9 en Amos 9 : 8 de zin

heeft van evenwel, echter, niettemin (vgl. Schulz, Smith, Med, de LV; vlg. Edelkoort: hoewel, maar כי א׳ is niet concessief, zie bij II 12 : 14). De lezing van deze praep. vereist slechts een uiterst geringe emendatie, benevens de verplaatsing van de 'atnäch naar אחת, dat dan in pausa komt te staan (Schulz), terwijl zij bovendien een uitstekende zin geeft: dat Hanna slechts één deel ontving, kwam niet voort uit gebrek aan liefde bij Elkana, maar uit haar kinderloosheid, vandaar de verzekering: *niettemin had hij Hanna lief*. Wanneer nu Schulz, De Groot, Leimb, Hertzb, VdBorn en Gutbrod het slot van vs. 5 als een concessieve bijzin opvatten (vgl. de NV), dan is dit niet bepaald verwerpelijk maar deze opvatting is niet bewijsbaar, en het ligt meer voor de hand, dat de auteur hier (in een hoofdzin) een feit constateert, waaraan ook Elkana's liefde niets veranderen kon, dus: *maar Jahwe had haar moederschoot toegesloten,* vgl. Gen. 30 : 2. סגר heel vaak van poort(en), b.v. Joz. 2 : 5, hier met רחם, moederschoot, vgl. vs. 6. Het beste is de waw cop. z.m. als adversatief op te vatten (aldus Keil, Med, Rehm, de LV). Dat de diepste oorzaak van haar kinderloosheid bij God zelf lag, heeft Hanna blijkens vss. 9 vv. goed begrepen.

Vs. 6 spreekt over hetgeen Peninna haar aandeed. De ongelijke verdeling van het vleesgerecht gaf daartoe aanleiding. צרתה in het O.T. alleen hier in de bet. Mitfrau, Nebenfrau (zie Köh-B, versch. comm.), in 't Ned. medevrouw (LV), mededingster (VdBorn, NV, maar dit doet denken aan een wedstrijd om de gunst van Elkana, waarvan hier toch geen sprake is), beter met De Groot: *haar nevenvrouw* of rivale (Med). Met nadruk staat het verbum voorop; כעס in pi, of hif. (vs. 7) is tergen, krenken, wordt nog versterkt door het verbaalsubst. כעס („inneres Objekt" vlg. Ges.-K § 117 p.), dat hier feitelijk de inf. absol. vervangt (zie Brock, § 93d), zodat de strekking is dat zij haar (nl. Hanna, op welke het suff. van כ׳ slaan moet, zie vs. 5) *zeer tergde*. In vs. 16 is de bet. van het subst. כ׳ niet geheel dezelfde. In גם zien sommigen wel een aanduiding dat Peninna dit voortdurend of herhaaldelijk deed (zie b.v. Med, de NV), anderen laten het geheel onvertaald; het dient echter practisch tot versterking van כעס, zodat de gehele uitdr. is weer te geven met *heel erg*. Dit tergen kan geschied zijn door woorden, gebaren, de gehele houding. VdBorn e.a. vergelijken het gedrag van Hagar t.o. Sara, Gen. 16 : 4 vv. Doel van het getreiter is בעבור enz. Dat de praepos. term ook in finale zin gebezigd kan worden, staat vast op grond van II 10 : 3, 18 : 18, vgl. Ex. 9 : 16, waar zij eveneens door een inf. gevolgd wordt. De finale betekenis is duidelijk, hetgeen men alleen kan miskennen door tot tekstwijziging te adviseren (zie BH, ook maar op andere wijze Ges-B s.v. רעם). Over dag. forte dirimens in de ר zie Ges-K § 20 h. De hif. van רעם komt alleen op deze plaats voor. Köh-B geeft als bet. „sich bedrückt zeigen", maar de context en ook het suff. vorderen een causale zin; inzoverre is „erzürnt machen" (Kö.Wb) of „zum Zorne reizen" (Ges-K) verkieslijker; aldus dan ook de meeste comm. en vertt. Toch past de idee van „bedrückt sein" die aan de vert. van Köh-B ten grondslag ligt beter in de samenhang (ook m.h.o. op vss. 15—16) en menen we daarom aan de hif. (zoals gewoonlijk, ook nu causatief) de bet. te moeten hechten van „bedrückt machen", of zoals Keil zegt „aufregen, in Bewegung setzen, nicht geradezu erzürnen." Hiervoor pleit ook dat in Ezech. 27 : 35 de qal van ר׳ duidt op een „verwrongen" (NV) of

„betrokken" (Aalders, Comm. op Ezech. t.p.) of ontsteld gelaat. De tekst wil dan zeggen dat Peninna's doel was *om haar tot een uitbarsting van droefheid te brengen.* Bijzonder goed sluit zich hierbij het slot van vs. 6 aan, want de beproeving die Jahwe haar aandeed, moest voor Hanna een oorzaak van smart (niet van toorn) zijn. כי enz. is afhankelijk van הרעמה. Na סגר kan בעד onvertaald blijven (vgl. Gen. 20 : 16), dus *omdat Jahwe haar moederschoot had toegesloten.*

Hertzb vert. רעם hif. door „demütigen"; vgl. VdBorn: „om haar te vernederen"; l.g. verwijst daarbij naar J. Reider, *Etymological Studies in Biblical Hebrew* (VT 2, 1952). Deze meent ר' te moeten verstaan i.v.m. een Arabisch verbum, dat bet. „to humble" (vgl. Köh-B s.v. רעם II), en vert.: „in order to humble her". Deze bet. zou hier wel passen, maar in Ezech. 27 : 35 minder goed. Bovendien is Reider's beroep op een Arab. stam niet z.m. te aanvaarden als bewijs dat deze ook in het Hebr. voorkwam. Er zijn geen analoge teksten. Alles saamgenomen schijnt de voorslag van Reider daarom niet méér aannemelijk dan de boven geboden vertaling.

De LXX spreekt in vs. 6 wel zeer omslachtig over Hanna's droefheid en de oorzaak daarvan, maar vermeldt niets over wat Peninna haar aandeed en heeft ook in vs. 7 niet vertaald de woorden כן ת' uit de M.T. De l.g. is zonder twijfel beter. De Vulg. klopt in beide vss. (met één uitzondering, zie ben.) op de M.T.

In 7a is naar het zich laat aanzien, de mas. vocalisatie die impf. masc. van עשה qal wil gelezen hebben, met BH te wijzigen in nif., dus יֵעָשֶׂה. Wanneer men met Smith, Keil, Schulz, VdBorn en Med de qal handhaaft, moet het verbum op Elkana slaan, en wordt de zin „jaar op jaar handelde hij zo" (NV). Maar deze uitspraak past slecht in de samenhang, want 1. over Elkana is in vs. 6 niet gesproken; 2. het suff. van עלתה is fem.; 3. in het vervolg van vs. 7 zijn klaarblijkelijk resp. Peninna en Hanna subject van de gebezigde verba. De tekst zou dan drie maal van subject veranderd zijn (1 × in 7a en 2 × in 7b). Bij deze opvatting kan hetgeen Elkana deed uitsluitend slaan op de verdeling van de porties vlees, zie vss. 4—5a, maar de auteur is met zijn verhaal al verder gegaan in vs. 6. Nu wij zonder een conson. te wijzigen kunnen lezen *en zo ging het jaar op jaar* (aldus de LV, De Groot, Leimb, Hertzb), is dit niet alleen verkieslijk, maar ook verantwoord. Ervoor pleit ook dat het fem. suff. van ע' moet slaan op Hanna, die nog aan het slot van vs. 6 genoemd is. Het is niet nodig תעשה te lezen (aldus Driver, vgl. Gutbrod; subj. zou dan Peninna zijn). De bet. geschieden, gedaan worden staat voor עשה in nif. volkomen vast, zie b.v. 11 : 7, Ri. 11 : 37, Ex. 2 : 4. מדי c. inf. ook 18 : 30 e.e., steeds *zo dikwijls als.* De Vulg. vert. alsof ע' een suff. plur. had: cum... ascenderent; de gedachte is op zichzelf wel juist, maar de tekst staat vast, de LXX heeft αὐτὴν. Het is mogelijk dat de ב vóór בית aan dittografie is te danken en dus niet oorspr. is (aldus 42 mss, zie BH en vgl. vs. 24), maar zakelijk maakt het geen verschil; zie verder bij vs. 9. Uit het boven gezegde volgt niet dat כן I (7a) uitsluitend terugziet op het in vs. 6 verhaalde, integendeel, het vat heel de inhoud van vss. 4—6 samen, כן II echter (7b) slaat speciaal op het in 6a vermelde plagen van Peninna. Ook dit kwam elk jaar weer terug. Over כעס hier in hif., zie bij 6a; de bet. is dezelfde; vgl. b.v. 1 Kon.

15 : 30. Hoe Hanna op dit tergen reageerde, volgt in 7b, dat op te vatten is als een consec. zin: *zodat zij begon te wenen en niets at.* De bet. der verhaalvormen vertoont een zekere modaliteit; aan het slot vert. men wel „wollte" (Rehm), „konnte" (Leimb) of „mochte" (Hertzb) „nicht essen". Over de imperfecta in ons vs. zie Ges-K § 107e. Ook 7b spreekt over hetgeen zich jaar op jaar herhaalde; door Peninna's hatelijk optreden wordt hetgeen een hoogtepunt in Hanna's geestelijk leven had moeten zijn — het opgaan en het feestmaal in de tempel van Jahwe — voor haar een jaarlijks terugkerende kwelling, die ook door Elkana's goed bedoelde, maar toch aan de oppervlakte blijvende woorden niet weggenomen, alleen wat verzacht kon worden.

Vs. 8. Het is uit overwegingen van zielkundige aard waarschijnlijk dat ook de inhoud van dit vs. behoort tot hetgeen regelmatig in Silo plaats vond. Meer dan eens zal Elkana, zij het met enige variatie, getracht hebben zijn geliefde vrouw door een opbeurend woord te troosten. Op zijn herhaald למה verwacht hij geen antwoord, hij kent de oorzaak van Hanna's leed maar al te goed. ירע is hier evenals Deut. 15 : 10 in verbinding met לבב „missmutig" of „verdriesslich, traurig sein", zie de lexica. Hanna's verdriet is niet slechts een gril, het zetelt in haar hart. In zijn laatste vraag הלוא enz. roert hij Hanna's gemis aan, maar stelt daartegenover haar voorrecht hem als man te hebben. טוב met מן compar. = meer waard dan, vgl. Ruth 4 : 15. Wel eigenaardig dat hij zelf het zo zegt i.p.v. „gij zijt mij meer waard enz." De kinderloosheid werd daardoor echter niet vergoed, des te minder omdat deze als een bewijs van Gods misnoegen beschouwd kon worden. עשׂרה ב' — tien zonen; „runde Zahl für eine grosze Menge" (Keil). De LXX heeft een ietwat bredere tekst, klaarblijkelijk een uitbreiding van de vertaler, welke echter geen nieuwe gedachte geeft, behalve in de woorden ἵνα τι τυπτει σε ἡ καρδια σου. Deze uitdr. zou slaan op het kloppen van het geweten (vgl. II 24 : 10) wat hier stellig niet bedoeld kan zijn.

9—11. *Hanna's gelofte*

Over de stilistische samenhang van vs. 9 met de voorafgaande vss. zie bij 4a.

Allereerst wordt onze aandacht nu gevraagd voor het spraakgebruik van de auteur, waarin hij de hier en in 3 : 3 gebezigde term היכל י' laat afwisselen met בית י' in vs. 7 en 3 : 15, terwijl hij daarnaast in 2 : 22 spreekt van אהל מועד en in 2 : 32 van מעון. Over deze laatste benaming zie de exegese t.p. De א' מ' is een andere naam voor המשׁכן = de tabernakel, hetgeen b.v. blijkt uit vergelijking van Ex. 26 : 1 en 27 : 21. Nu was vóór de voltooiing van de tabernakel door Mozes reeds een eenvoudige tent buiten het kamp opgeslagen, die ook א' מ' heette, Ex. 33 : 7—11, maar deze tent droeg een tijdelijk en provisioneel karakter, zij wordt behalve in Ex. 38 : 8 niet meer vermeld en de functie van deze tent als plaats der ontmoeting tussen Jahwe en Mozes is later stilzwijgend overgegaan op de tabernakel, zie Lev. 1 : 1, verg. met Ex. 40 : 34—38. In 2 : 22 moet de oude naam א' מ' derhalve slaan op de tabernakel. Deze was reeds door Jozua te Silo opgericht, Joz. 18 : 1, en bevatte de heilige cultusvoorwerpen, van welke de ark des verbonds het voornaamste was, 3 : 3.

De benamingen בית en היכל, alsmede de vermelding van slaapgelegenheid daarbinnen en van deuren of poorten, zie 3 : 2 v., 15, geven de indruk dat de tabernakel in de tijd van Eli deel uitmaakte van een groter complex, dat de naam tempel kon dragen en groter vastheid bezat dan het oude woestijnheiligdom. De uit gordijnen bestaande omheining van de voorhof zal daarbij door een stenen muur omgeven of wellicht zelfs geheel vervangen zijn. Een ander gevoelen hierover treft men aan bij Brouwer, blz. 120, die zonder bepaalde gronden te noemen aanneemt, dat de „tempel" een Kanaänitisch heiligdom was, voor Jahwe in gebruik genomen. De tabernakel met toebehoren schijnt vóór de verwoesting van Silo in veiligheid te zijn gebracht, zie bij 4 : 1 en 21 : 1 (waar echter de tabernakel niet uitdr. genoemd wordt) 1 Kon. 8 : 4; 1 Kron. 16 : 39, 21 : 29 en 2 Kron. 1 : 3—5. Een overzicht over de geschiedenis en de betekenis van de tabernakel geeft W. H. Gispen, KV van Exodus, II § 6 B c en Chr. Enc. s.v. Zie ook C. van Gelderen, KV van 1 Kon., bij cap. 3 : 4, en J. Ridderbos, KV van Deut. dl. I blz. 18 v. Zie verder nog bij 3 : 3. ותקם enz. — dit zal geschied zijn op de 4a vermelde dag, nadat Elkana Hanna weer op de vs. 8 geschetste wijze had toegesproken en nadat de maaltijd afgelopen was. אכלה heeft geen mappîq in de ה en is derhalve op te vatten als inf. qal met fem. uitgang (zie Ges-K § 91 e; tegen de opvatting van ָה— als suff. is trouwens vlg. vele comm. in te brengen, dat „haar eten" in strijd zou zijn met het slot van vs. 8), dus *na het eten.* Dit geeft zulk een goede zin, dat het willekeurig moet heten in de cons. tekst te gaan wijzigen. Het αὐτους van de LXX bewijst nog niet dat deze אכלם gelezen heeft, Kittel BH, Schulz e.a. בשלה kan in veler oog niet oorspronkelijk zijn, omdat het overbodig is, maar dit is geen afdoend argument. Zowel Vg als LXX hebben de plaatsnaam gelezen. Een ander geval is het met het daarop volgende ואחרי שׁ', dat inderdaad vooral door zijn plaatsing na ב' sterk het karakter van een latere toevoeging vertoont. Bovendien is de constructie (inf. abs. na een praep.) vlg. Ges-K § 113 e noot „unmögliches Hebräisch", zodat Brock § 46 c concludeert dat de tekst corrupt is. Dit is niet ondenkbaar, maar de vraag is hoe dan de oorspr. tekst luidde. Aantrekkelijk is de gedachte van Wellh., Smith, Schulz en vele anderen, dat de LXX moet gevolgd worden. In cod. B ontbreekt een weergave van וא' שׁ', zij biedt in plaats daarvan και κατεστη ἐνωπιον Κυριου, hetgeen kan teruggaan op ותתיצב לפני יהוה (zie BH). Een sterk argument voor de oorspronkelijkheid van deze lezing is: „nach der Bemerkung dasz sie aufstand erwartet man die Mitteilung wohin sie gegangen" (Schulz). Ook laat de dan volgende nominaalzin zich het best verstaan, als vooraf gezegd is dat Hanna in Eli's nabijheid gekomen is. Al kan men niet met zekerheid zeggen, dat de LXX de oorspr. tekst vertegenwoordigt, zij heeft wel een grote waarschijnlijkheid voor zich en is derhalve als vermoedelijk-juist te aanvaarden. Zij vindt indirect steun in נצבת, vs. 26, en houdt in dat Hanna zich uit de familiekring terugtrok en zich begaf naar een punt zoal niet binnen, dan toch dichtbij de ingang van de voorhof. Verder mocht zij als vrouw stellig niet gaan. Ook dáár kon zij zich toch *voor Jahwe's aangezicht* stellen. Na 9a volgen nu (zoals Keil terecht constateert) twee „Umstandssätze zur Verdeutlichung der Situation", zie Ges-K § 141 e. De eerste — ועלי enz. (vgl. 4 : 13, ook Gen. 19 : 1) — geeft nu ook aan Eli de priesternaam en bereidt voor op vss. 12 v. Hij zit *op zijn stoel* (vgl. Med: „sur

son siège"). על enz. — bij of naast de deurpost van de tempel. LXX en Vg hebben מ' als plur. vertaald, ten onrechte. מ' is steeds deurpost, dus niet „Eingangsportal" (Keil). Wel is het heel goed mogelijk dat de ingang gevormd werd door een ruim poortgebouw of portaal, vanwaar men de blik naar het eigenlijke heiligdom kon slaan. Eli kon elk die naderde goed opnemen. De tweede toestandszin keert met והי terug tot Hanna en beschrijft haar gesteldheid als מרת נפש. De bet. kan niet dezelfde zijn als in 22 : 2 of 30 : 6 (VdBorn: „verbitterd"), maar is naar vrijwel algemeen gevoelen *bitter bedroefd* (LV, NV), „betrübten Herzens" (Hertzb), „dans l'amertume de son âme" (Med). Ook Jes. 38 : 15 is sprake van „bitter zieleleed". Hanna is niet in opstand tegen God, vgl. vs. 15. Dat blijkt trouwens duidelijk uit haar gebed en haar vele tranen.

Dat פלל hitp. zeer frequent is in de bet. bidden en dat het ook hier deze bet. heeft, is zó evident, dat het niet nodig is in te gaan op de vraag naar de grondbetekenis van de stam פ'. Over de bet. van het verbum in vs. 10 bestaat geen verschil. Dit is wel het geval bij 2 : 25, zie aldaar en vgl. W. H. Gispen, *Het gebed,* in GTT 1958, afl. 1, blz. 22—27, waar lit. vermeld en besproken wordt. Met BH is אל te lezen i.p.v. על. Dit laatste alleen bij voorbede, b.v. Job 42 : 8.

Van Hanna's gebed wordt alleen dat gedeelte onder woorden gebracht, dat haar gelofte bevat. נדר נ' van een aan God gedane, voorwaardelijke gelofte ook Gen. 28 : 20—22 (Jakob), Num. 21 : 2 (Israël), Ri. 11 : 30 v. (Jefta). Hanna wil niet puur-lijdelijk berusten in haar gemis als in een lot, maar God vragen daarin een keer te brengen. In de naam waarmede zij Hem aanspreekt ligt de erkentenis dat Hij daartoe bij machte is, zie over יהוה צ' bij vs. 3. Het gebed getuigt van diepe bewogenheid, vgl. vs. 15 slot. De eerste drie verba zijn min of meer synoniem: תראה בעני wijst op bekendheid met de woorden van Lea, Gen. 29 : 32, תזכרתני op Gods handelwijze t.o.v. Rachel, Gen. 30 : 22; hierop volgt dan nog dezelfde gedachte in negatieve vorm, vgl. Ps. 74 : 19, 23. Het aanzien gaat voorop, dan komt het gedenken als vanzelf. In ונתתה enz. openbaart Hanna waarin haar עני bestaat en wat zij van God begeert.

זרע א', door LXX lett. vertaald met σπερμα ἀνδρων, is zeer ongewoon, maar de bedoeling is duidelijk, de gen., of liever het nomen rectum, duidt een eigenschap aan, vgl. Ges.-K § 128 p; Köh-B vert. „Mannessamen". De reden waarom Hanna niet zonder meer om זרע vraagt (zo gebruikt Eli het woord, 2 : 20), hangt samen met haar oogmerk. Om in het heiligdom te kunnen dienen moet het een zoon zijn. ונתתיו enz. — dit is de hoofdinhoud van haar gelofte: wijding aan Jahwe voor heel het leven, dus zonder beperking. „Sie will das Kind nicht für sich, sie will es für Gott. Gott soll es ihr schenken, damit sie es Ihm wiederschenken kann" (Schneider). Dit is geen dwingen, maar wel een kinderlijk-vrijmoedig aandringen (zie over de gelofte W. H. Gispen, *De Gelofte,* in GTT, 1961, afl. 1—4, speciaal over vs. 11 art. IV blz. 101). Een vrijwillige gelofte was aan God welgevallig, Ps. 50 : 14, 76 : 12, 116 : 14, 18, maar zij mocht niet uit zelfzuchtige motieven „zu einem Geschäft erniedrigt" (Asmussen) worden. Dat is hier evenwel niet het geval. Ten onrechte wordt door Schulz e.a. uit Hanna's gelofte afgeleid, dat Elkana geen Leviet geweest kan zijn zoals 1 Kron. 6 aangeeft (zie bij vs. 1). Immers de Levieten waren tot

dienst aan het heiligdom verplicht van hun 25e tot hun 50e levensjaar, en dan nog „nicht ununterbrochen" (Keil; zie Num. 8 : 23—26 en vgl. daarover Gispen, Comm. op Numeri t.p. en art. Levieten in BE, idem van K. Dronkert in Chr. Enc.), maar deze verplichting zou voor Hanna's zoon gelden כל־ימי ה'. Dit was dus een bijzonder geval zoals nader blijkt uit het tweede element van haar gelofte: ומורה enz. — *en geen scheermes zal op zijn hoofd komen,* vgl. Ri. 13 : 5. Wat hier t.o.v. Simson als eis gesteld wordt, neemt Hanna spontaan voor haar rekening (vgl. Schulz). מורה, behalve hier alleen nog in Ri. 13 : 5, 16 : 17, bet. blijkbaar scheermes, en wordt wrsch. terecht afgeleid van ערה I (zie de lexica), evenals תער, dat in Num. 6 : 5 m.b.t. de nazireeër gebezigd is. Daar de onbelemmerde haaraanwas speciaal bij het nazireaat behoorde, zij het slechts voor een tijdperk van 30 dagen, is Hanna's bedoeling dat haar zoon een nāzîr, een Godgewijde, zal zijn voor heel de duur van zijn leven, vgl. De Vaux II, blz. 404 v. Het lange, vrij groeiende hoofdhaar was het symbool van zijn volledige, onbeperkte toewijding aan de dienst van Jahwe, zijn „lichamelijk ereteken" (de uitdr. is van Gispen, Comm. op Numeri, c. 6 : 5). Het is lang niet onmogelijk dat Hanna mede door bekendheid met de geschiedenis van Simsons wijding aan Jahwe tot deze bepaalde gelofte gekomen is. Simson moet een oudere tijdgenoot van Samuël geweest zijn (zie bij 4 : 1b). Over onthouding van wijn en bedwelmende drank spreekt Hanna niet (de LXX doet dit wel, maar dit is als uitbreiding van de tekst te beschouwen); dit wordt echter ook in Richt. 13 niet expressis verbis aan Manoach's zoon voorgeschreven, ligt trouwens in het nazireaat opgesloten, Num. 6 : 4. Aan te nemen is dat Hanna vast vertrouwde, dat haar man met haar gelofte zou instemmen en daarin is zij niet beschaamd, zie vs. 23. Het geval van Num. 30 : 7 (of 8) doet zich hier niet voor.

12—18 *Eli en Hanna*

והיה is blijkbaar een verschrijving van ויהי (zie BH, Ges-K § 112 uu vgl. Joüon § 119 z). Met כי begint een temporele bijzin, die eerst aan het einde van vs. 13 door de hoofdzin wordt gevolgd. Over de constr. הרבתה enz. zie Ges-K § 114 n noot; wat in 't Hebr. hoofdwerkw. is, drukken wij door een bijwoord uit: rijkelijk, veel, al maar door, dus *toen zij nu lang aanhield met bidden* (vgl. De Groot, NV). ועלי — vgl. vs. 9; ook nu dient een Umstandssatz over Eli en een over Hanna om de situatie te tekenen, dus: *Eli gaf intussen acht op haar mond, maar Hanna sprak* enz. Over על־לבה zie Von Meyenfeldt, die op blz. 27 v. met beroep op Ps. 50 : 16 (על־פיך = in uw mond) wil vertalen *in haar hart;* zo doen het trouwens de meeste comm. en vertt., ook LXX en Vg; soms wordt dit begrip omschreven b.v. „bij zichzelf" (LV, NV), „innerlich" (Schulz, die אל wil lezen; zo ook BH). לב is hier „het allerintiemste, het innerlijk van de mens" (Von Mey. ib.). Keil verwijst naar Gen. 34 : 3 en vert. „zu ihrem Herzen", maar dat is iets anders. Te vergelijken is Gen. 24 : 45. De juistheid van deze opvatting blijkt uit het vervolg: רק enz. *Slechts haar lippen bewogen zich.* נעות, part. qal in plur. fem. van נוע, dat wel „beben" (Köh-B) kan betekenen, Jes. 7 : 2, maar in casu is er geen vrees, doch een in zichzelf verdiept zijn. Hanna spréékt wel, zij is מדברת, maar *haar stem was niet te*

(of: liet zich niet) *horen.* In de rabbin. lit. wordt n.a.v. vs 13 het geluidloos bidden aanbevolen, maar ook wel minder wenselijk geacht; zie Goldman, breder Strack und Billerbeck, IV 231. Het impf. nif. blijft nog in de tijdssfeer van de voorafgaande participia, met ויחשבה begint de hoofdzin (Smith): *hield Eli haar voor dronken,* lett. een dronkene, het masc. in 25 : 36. De ל „dient zur Angabe der Kategorie", Brock § 107 i, vgl. Gen. 38 : 15. Eli's vermoeden is eensdeels te verklaren uit Hanna's manier-van-doen, maar laat toch ook doorschemeren dat dronkenschap zelfs bij de bezoekers van het heiligdom niet ongewoon was. Fout is echter dat Eli oordeelt zonder onderzoek.

תשתכרין — hitp. van שכר (de pi. in II 11 : 13), alleen hier in vs. 14, met de zeldzame uitgang ין— (zie Ges-K § 47 o) bet. volgens de lexica „sich trunken gebärden (benehmen)", misschien nog iets juister *doet gij u als een beschonkene kennen.* Eli meende immers dat zij het werkelijk wàs, vooral omdat het zo lang duurde. Als een snauw klinkt zijn bars bevel הסירי enz: *zie dat ge uw roes kwijtraakt.* Als object staat יינך, dus lett. uw wijn, om welke reden Köh-B opgeeft „erbrechen, vomit", maar de bedoeling is juist, dat Hanna elders haar roes zal uitslapen, vgl. 25 : 37; daarom heeft de LXX toegevoegd: και πορευου ἐκ προσωπου Κυριου. ותען enz. — Hanna's antwoord is waardig en geeft afdoende opheldering over haar gedrag; „sie gibt Rechenschaft wie sie ihm gebührt, bescheiden und bestimmt" (Schneider). לא ontkent kort en krachtig Eli's vermoeden (vgl. Petrus in Hand. 2 : 15); breder blijkt deze bedoeling nog in ויין enz. Positief verklaart zij hoe 't met haar gesteld is; zij is קשת־רוח, een ongewone uitdr., maar in het verband niet onverklaarbaar en daarom ook niet (met Hertzb e.a. zie BH) naar LXX (σκληρα ἡμερα) in ק' יום te wijzigen, zie het betoog van Schulz daartegen. Smith zegt „harsh of spirit is impossible". Inderdaad maar ק' behoeft hier niet de gewone (ongunstige) betekenis te hebben, die b.v. in 25 : 3, II 3 : 39 voorkomt. Het verbum ק' bet. niet alleen hard, maar ook zwaar zijn b.v. in 5 : 7, vgl. Deut. 1 : 17, zo ook het adj. in Ex. 18 : 26. Bij רוח krijgen we dan de bet. bezwaard, bedrukt (evenzo Scheepers, blz. 51; vgl. נשקה in Jes. 8 : 21). Hanna's verdriet weegt haar zo zwaar als lood, daarom noemt zij zich *een vrouw met een bedrukt gemoed* (dit is juister dan ongelukkig of wanhopig, De Groot, VdBorn e.a.). Hiermede stemt dan zeer goed overeen dat zij laat volgen ואשפך enz., want daardoor heeft zij die zware last van zich afgewenteld. Hanna zegt het iets anders: *maar* (de waw heeft kennelijk adversatieve kracht) *ik heb mijn ziel uitgestort* enz., een ook in onze taal „klassiek" (De Groot) geworden uitdr., vgl. Ps. 42 : 5, 62 : 9, Klaagl. 2 : 19 (in de beide laatste plaatsen is לב gebruikt, vandaar dat men hier ook wel „hart" vertaalt, b.v. Becker, Hertzb). Dringend klinkt haar verzoek אל־תתן enz. De uitdr. luidt enigszins anders dan die in vs. 13 (יחשבה), de zin is (niet houden voor, maar) *bejegen uw dienstmaagd niet* enz. Wel legt Schulz er sterke nadruk op dat נתן met לפני elders bet. prijsgeven, overleveren aan (b.v. Deut. 1 : 8, 2 : 31, Ri. 11 : 9) en vert. hij „gib deine Magd doch nicht dem boshaften Weibe (sc. Peninna) preis", maar deze woorden zouden voor Eli geheel onbegrijpelijk geweest zijn, en een scheldwoord past nu ook niet in Hanna's mond. Vrijwel unaniem leest men hier dan ook een reactie op Eli's krenkend vermoeden van dronkenschap. לפני is hier gelijk te stellen met ל (aldus Brock, zie bij vs. 13) en is evenzo opgevat

door LXX, die het (evenals ל in vs. 13) weergeeft met εἰς. נתן is hier niet prijsgeven, maar stellen of maken (tot of als). Vervanging van לפני door כ (aldus Kittel BH) is wel aantrekkelijk, maar toch niet nodig. Eli behandele haar niet *als een nietswaardig vrouwspersoon.* Over בת־ב' zie Ges-K § 128 sv „eine Nichtswürdige"; wij moeten zulk een uitdr. omschrijven; eerst later wordt ב' als eigennaam gebruikt, b.v. 2 Cor. 6 : 15, nog niet in het O.T. (zoals de mening is van Med) waar overigens wel een zekere nuancering in de betekenis valt op te merken (het meest ongunstig in II 23 : 6 en Nah. 1 : 11). De masor. vocalisatie wijst stellig in de richting van de bet. nietswaardig, die o.a. voorgestaan wordt door Ges-B en König Lehrgebäude Hebr. Sprache II, 1, 418 en die in vele comm. is aanvaard. A. de Bondt acht deze bet. te zwak en vert. „wetteloze" (*De Satan,* blz. 66 v., uitg. van Bosch en Keuning, Baarn). Zie voorts BE (Gispen) en Chr. Enc. (D. S. Attema) s.v. en de daar genoemde lit. Men zie ook deze Comm, op II 16 : 7, 20 : 1 en 23 : 6. De term komt zesmaal in Sm voor.

In positieve zin verklaart Hanna ten slotte nog: כי enz. wat als toelichting van קשת ר' kan beschouwd worden. מן (in מרב) = *uit oorzaak van.* שיח moet hier evenals Ps. 55 : 3, Job 7 : 13 de bet. hebben van zorg, *kommer,* en כעס (vgl. bij vs. 6) is evenals Ps. 6 : 8 *verdriet.* Doordat zij daarvan zo veel te dragen had (רב) heeft zij *zo lang gesproken,* lett. tot nu toe, הנה met tempor. bet. ook Gen. 15 : 16b. Hanna's verweer draagt zozeer het stempel der waarheid, dat Eli nu zijn verdenking laat varen. Het pleit voor hem, „dasz er nicht nachfragt welches dann ihr Kummer sei" (Asmussen). Hij beseft dat hij iets goed te maken heeft en voegt aan de gebruikelijke afscheidsgroet לכי לשלום nog een zegenwens toe, die Hanna als een toezegging van Godswege moet in de oren geklonken hebben en wrsch. ook wel zo bedoeld zal zijn. יתן kan als iuss. worden opgevat en de meeste comm. doen dit inderdaad (ook LXX, Vg, LV), maar Eli spreekt in het vertrouwen dat zulk een innig gebed de profundis tot *de God van Israël,* die te Silo woont, niet onverhoord kan blijven (Stv, NV, vgl. Hertzb, Schneider). Over שאל zie men het art. van Gispen over Het gebed, aang. bij vs. 10. Over שלתך zonder א zie BH. In onderscheiding van התפ' moet ש' een object hebben, zie vss. 26 en 27. Ook een verzoek aan Jahwe doen is bidden. Hanna neemt afscheid met een destijds gebruikelijke formule om zich in iemands gunst aan te bevelen, vgl. Ruth 2 : 13; תמצא is zonder twijfel iuss. Het thans (vs. 18) gebruikte שפחה verschilt in bet. hier niet van אמה, zie echter bij 25 : 41. לדרכה — dezelfde term ook 26 : 25. De LXX laat op εἰς τὴν ὁδὸν αὐτῆς nog een mededeling volgen over het vertrek waarheen zij ging enz.; blijkbaar een stukje fantasie. Dat Hanna weer mee at, was een bewijs dat zij zich verlicht gevoelde. Dit moet omnium consensu ook de strekking zijn van de ietwat duistere woorden ופניה enz. = *en haar gelaat was niet meer*... Rehm en Hertzb vullen de zin aan met „traurig", Med aldus: „ne fut plus le même". Toch bevredigt dit niet. Evenmin is dit het geval met De Groot's categorische verklaring: „hājōe komt van haja = Arabisch hāwā = vallen" (blz. 173) of met Schulz' verwijzing naar Job 9 : 27. Het schijnt echter dat de LXX iets anders gelezen heeft; haar (οὐ) συνέπεσεν (ἔτι) gaat terug op נפלו. Smith, VdBorn e.a. willen dit lezen i.p.v. היו־לה (zie BH), waarbij verwezen wordt naar Gen. 4 : 6 (het gelaat

van Kaïn). Deze tekstverandering steunt dus op de LXX en het verschil met de cons. tekst is slechts gering. Dit schijnt après tout de beste oplossing van de moeilijkheid en de zin sluit dan met het woord *betrokken.*

19—23 *Geboorte van Samuël*

וישכמו enz. — „mit wenigen Sätzen eilt die Erzählung zu dem Augenblick, da der Erbetene geboren wird" (Gutbrod). Inderdaad komt er opeens zoiets als een vaart in de beschrijving. Na het dieptepunt in Hanna's lot gaat het snel bergopwaarts. Elk verbum in vss. 19 v. brengt een nieuw moment: opstaan, nederbuigen voor Jahwe (dus in de voorhof of bij de ingang daarvan, zie vs. 9), terugkeer en aankomst te Rama (zie bij vs. 1). Dit alles in plur., dan wordt Elkana subj., daarna Jahwe, daarna Hanna. ויזכרה correspondeert met 'וז in vs. 11. De verhoring klopt precies op het gebed, ook daarin dat Hanna een zoon baart. ידע met volgend יתהר en ותלד reeds in Gen. 4 : 1, 17. תקפה staat elders alleen in sing. en ook hier zal dit het geval moeten zijn (met 8 mss, zie BH). הימים slaat hier op de dagen die verliepen na het vs 19 medegedeelde: *na verloop van tijd;* de uitdr. is minder bepaald dan Ex. 34 : 22 en 2 Kron. 24 : 23, waar שבה gebruikt is, vgl. Med: „après le temps révolu". Vs. 21 pleit voor de opvatting, dat de bevalling al enige tijd achter de rug was, toen het weer tijd was voor de jaarlijkse reis naar Silo. ותקרא enz. —, de naamgeving geschiedde meermalen door de moeder, al was dit niet zonder instemming van de vader, zie Gen. 29 : 31—30 : 24, Ri. 13 : 24, en vgl. 4 : 22. In dit geval was daartoe wel bijzondere aanleiding. Men misduidt Hanna's motivering — כי enz. — als men daarin een taalkundige verklaring van de naam 'ש leest of hier een „Wortspiel" (Rehm) van de auteur zoekt. Het is immers duidelijk dat de naam 'ש en de stam שאל daarvoor te veel van elkander verschillen. Het zoeken van een taalkundige samenhang tussen beide heeft belemmerend gewerkt voor het rechte verstaan van Hanna's woorden, die „eine sachliche Erläuterung des Namens" (Keil) bevatten en waarin „nur das sachliche Verhalten hervorgehoben sein" wil (Leimb), d.w.z. Hanna geeft deze naam omdat zij haar zoon *van Jahwe gebeden* en Deze haar gebed verhoord heeft. In de naam 'ש ziet de slotlettergreep אל blijkbaar op God, terwijl in het eerste gedeelte de stam שמע schuilt, waarvan de ע („auch sonst übergangen" — Kö.Wb) door de verbinding met אל is uitgestoten. In eigennamen geschiedt dit meermalen na מ, zoals blijkt uit שמה in I 16 : 9 naast שמעה in II 13 : 3, eveneens uit ישמא in 1 Kron. 4 : 3 naast ישמעיה in 1 Kron. 12 : 4 (zie Schulz en vgl. De Groot). Als eerste lid van de naam 'ש moeten wij ons het part. pass. שמוע denken, dat dan samen met אל door contractie werd tot שמואל = verhoorde van God, breder uitgedrukt „door goddelijke verhoring geschonkene" (De Groot, Douma), vgl. Kö.Wb s.v. שמוע, Kurzform van שמואל; evenzo Gaubert, die vertaalt exaucé de Dieu, blz. 64. In deze naamgeving heeft Hanna God willen eren als de Hoorder des gebeds. Oosterhoff vertaalt „God heeft gehoord", maar dit laat de ו onverklaard. שמע in de zin van verhoren ook Gen. 17 : 20 e.e.

Met deze verklaring van de naam 'ש is positie gekozen t.o. de opvatting dat deze naam „in de gedachtengang van de moeder ook met šāʾal samen-

hangt; hoe is duister", zoals VdBorn zich uitdrukt. Daar volgens deze opvatting Hanna (of de verhaler) de naam onjuist verklaard heeft, heeft men de betekenis in andere richting gezocht. Een daarvan is gegeven door M. Jastrow Jr. die aan het slot van een art. *The name of Samuel and the stem* שׁאל (JBL, vol. XIX, 1900, blz. 82—105) concludeert dat šem = šumu (assyr.) = offspring, zodat de betekenis zou zijn „Son of God". De Groot acht dit onbewijsbaar; in een breed overzicht (op blz. 178 v.) wijst hij eerst het gevoelen af dat het oorspronkelijke verhaal ging over de naam(geving) van Saul, dus over de naam שׁאול (voorgestaan door Hylander e.a., zie boven, blz. 29 en vgl. Hertzb), en onderscheidt dan zes verklaringen, w.o. die van Jastrow. Geen van de eerste vijf doet recht wedervaren aan Hanna's woorden „want enz.", ook zijn ze te gekunsteld (de zesde is die van De Groot zelf, zie boven). „Auf wissenschaftliche Erklärung kommt es nicht an" (Schulz, evenzo Asmussen, Oosterhoff), wij bevinden ons immers in het kraamvertrek. — De LXX heeft na Κυριου nog θεου σαβαωθ, een uitbreiding die voor rekening van de vertaler komt, anders zouden deze woorden niet zijn weggelaten.

Vss. 21—23 berichten wat ongeveer een jaar na de gebeurtenissen van vss. 9—18 is voorgevallen. זבח הימים wijst duidelijk terug naar vs. 3. Het offer der (bepaalde feest-) dagen is *het jaarlijks slachtoffer,* dat Elkana aan Jahwe gaat brengen, zie over 'ז bij vs. 3. ויעל is min of meer als incoh. bedoeld, aldus *toen die man . . . (weer) zou opgaan,* de hoofdzin volgt in vs. 22. וכל־ביתו— vgl. vss. 4—5. ואת־נדרו, dat blijkbaar evenals 'ז object is van לזבח, baart generlei moeilijkheid, als wij aannemen dat ook Elkana een gelofte had gedaan en dat deze bestond in het brengen van een dieroffer (aldus Oosterhoff, Rehm, Leimb, Med e.a.). נדר is ook in Lev. 7 : 16 niet de gelofte zelf, maar het gelofte-offer (zie Gispen, Comm. op Leviticus t.p.). Weliswaar is over een gelofte van Elkana niets gezegd, maar dit geeft nog geen grond om hier aan een Zusatz te denken (Schulz, vgl. Smith). Elkana kan zijn instemming met Hanna's gelofte bevestigd hebben door ook zelf een toezegging aan Jahwe te doen (Hertzb met verwijzing naar Num. 30 : 1 vv.) en vlg. Goldman dacht rabbi Kimchi aan „a vow made at the birth of his son". Indirect pleit voor de echtheid van 'את־נ dat de LXX aan 't slot van vs. 21 weder een uitbreiding heeft, nl. na και τας εὐχας αὐτου nog και πασας τας δεκατας της γης αὐτου. De eerste woordgroep moet wel berusten op de MT, waarbij נדר als coll. kan zijn opgevat, wat zeker onjuist is; de Vulg heeft sing. 'לא ע enz. — dat Hanna niet meegaat, is volkomen verantwoord: het knaapje kan nu de moederlijke voeding en verzorging nog niet missen. עד יגמל enz. wordt soms wel opgevat als een onvolledige zin (zie Ges-K over aposiopese § 167), zo b.v. in de Vulg. en door Hertzb: „(Ich bleibe hier) bis usw." Maar evenals Ri. 16 : 2 is עד hier veeleer als conj. te beschouwen: *wanneer de knaap gespeend is*; aldus de meeste comm., zie echter ben. bij vs. 23. 'נ betekent klaarblijkelijk in Gen. 21 : 8 en hier „entwöhnt werden". Dit tijdstip moest worden afgewacht; volgens oosterse zede was het kind dan ongeveer drie jaar oud, vgl. 2 Macc. 7 : 27; ook thans bestaat dit gebruik nog. Hanna zal het tijdstip werkelijk niet „möglichst lange hinausgeschoben" hebben (Schulz), maar het had geen zin haar zoon reeds als baby af te staan והבאתיו — Hanna wil hem dan zelf brengen. ונראה enz. — dit is het doel dat haar voor ogen staat: *opdat hij moge verschijnen voor het aangezicht van Jahwe.* את is geen nota acc., doch praep. (vgl. 2 : 11 slot) en

er is geen enkele reden om de nif. van ראה in perf. qal te wijzigen (VdBorn e.a., vgl. BH). Zonder tekstwijziging zou men נִרְאֶה kunnen lezen (Smith: „than we shall see"), maar deze verandering (ook van subject) is volstrekt onnodig; het gaat er juist om dat de kleine Samuël aan Jahwe voorgesteld en aangeboden wordt. Deze is dus èn bij 'נ èn bij וישב (perf. cons.) subject. עד־עולם = *voor altijd*. Een serieuze opvatting van haar gelofte betekent voor Hanna, dat zij haar zoon — als hij eenmaal bij Jahwe gebracht is — niet weder mee terug neemt (vgl. Asmussen). Elkana stemt volkomen hiermede in. שׁבי enz. blijf hier, *wacht totdat enz.* De verplichting om het heiligdom te bezoeken gold voor de vrouwen niet evenzeer als voor de mannen, Ex. 23 : 17. De woorden אך enz. zijn op zichzelf volkomen duidelijk, maar de vraag waarop דברו slaat, wordt verschillend beantwoord. היקים in de zin van bevestigen, uitvoeren, ook 15 : 11 (van een bevel), Deut. 9 : 5, Jer. 44 : 25. Aangezien er geen bepaalde uitspraak van Jahwe vermeld is, nemen vele comm. aan dat Elkana doelt op het woord van Eli, vs. 17, dat waarachtig gebleken is en als een woord van Jahwe kon gelden (zo b.v. Keil, Leimb), anderen hechten aan 'ד een meer algemene betekenis (b.v. Schneider, Med) of denken aan een „Verheiszung die jedem Nazir galt" (Schulz, vgl. VdBorn). In elk geval houdt Elkana's wens dan in dat Jahwe de verwachtingen moge vervullen, die de ouders op grond van de reeds ontvangen gebedsverhoring mogen koesteren. Nog anderen willen de tekst wijzigen in דברך (Smith, Gutbrod, zie BH). Dit geschiedt dan wel met beroep op de LXX die heeft το ἐξελθον ἐκ του στοματος σου. Vlg. Keil is dit „eine subjektive Deutung des Uebersetzers".

Hiermede zou geredelijk ingestemd kunnen worden, indien wij thans niet konden beschikken over een tekstgetuige, die steun biedt aan de LXX (en de Pesj.). Het is de Qumrantekst 4 Q Sam *a* (zie Inl. § 3), welke in fragment 1 gedeelten bevat van 1 : 22— 2 : 6 (kol. 1) en van 2 : 16—25 (kol. 2). Men zie hierover in Studies on the books of Samuel het art. van I. H. Eybers, *Notes on the texts of Samuel* found in Qumran Cave 4, blz. 1—17.

Wat betreft vs. 22 heeft 4 Q in regel 1 na עד nog אשׁר, dat in MT ontbreekt; עד א' betekent totdat, zodat wij hier inderdaad een onvolledige zin hebben van deze aard: „(wacht) totdat de jongen gespeend is, dan enz.". Zakelijk is hier geen verschil met de MT. In regel 3 bevat 4 Q (vlak vóór עד־עולם) ונת]תיהו נזיר]. Hier zou Hanna dus spreken van haar voornemen om haar zoon tot nazireeër te stellen. Het valt echter te betwijfelen of deze woorden tot de oorspr. tekst behoren, want de LXX heeft ze niet weergegeven. Anders staat het met de lezing van 4 Q in vs. 23 waar regel 5 i.p.v. את־דברו leest היצא מפיך = hetgeen uit uw mond gegaan is. De boven geciteerde tekst van de LXX stemt hiermede nauwkeurig overeen, zodat deze niet een eigenmachtige uitbreiding behoeft te zijn. Vlg. Eybers en Cross vertegenwoordigt de LXX een betrouwbare traditie. Inderdaad past de lezing van 4 Q beter in de context dan het toch ietwat raadselachtige דברו (zie boven). Elkana spreekt dan van het woord van Hanna zelf (in vs. 22, verg. met vs. 11). Weliswaar vraagt Schulz: „wie soll denn Jahwe Anna's Gelübde erfüllen?" maar dit is geen reëel bezwaar, want Hanna was voor de vervulling van haar gelofte immers volkomen afhankelijk van Jahwe's bijstand. — Waarschijnlijk is noch de MT uit 4 Q ontstaan noch omgekeerd. Het meest aannemelijk is dat דברו een verschrijving is van דברך = uw woord. Dan is de ene tekst een versie

van de andere met zakelijk dezelfde betekenis. Met zekerheid kan dit echter niet gezegd worden.

24—28 *Samuël aan Jahwe afgestaan*

Evenals in vs. 23 slot is Hanna in vs. 24 subject van de handeling (vgl. Schneider), hetgeen niet insluit dat haar man thuisgebleven was (Schulz), zie 2 : 11. In 4 Q begint regel 6 met: ותעל אותו שילה = en zij bracht hem naar Silo; het verbum is dus hif.; de LXX heeft echter: και ἀνεβη μετ' αὐτου εἰς Σηλωμ (in vss. 3 en 9 was de spelling Σηλω, in 't vervolg steeds met μ; deze vorm ontbreekt in MT). Zij schijnt עמו gelezen te hebben en vat het verbum op als qal. Deze lezing is in elk geval verwerpelijk, omdat zeker niet de bedoeling is „dat Hanna met hem (haar zoon) mee ging". Daar bovendien later nog van Silo sprake is, is in dit geval de MT te verkiezen. Een dubbele vermelding van Silo is niet aannemelijk. Anders staat het t.o.v. de lezing in regel 7 בקר משלש ולחם = een driejarig stuk rundvee en brood, waarmede LXX weer sterk overeenstemt, aldus ἐν μοσχῳ τριετιζοντι και ἀρτοις. Wel is er enig verschil, want ἐν μ veronderstelt בפר (vgl. vs. 25) en dit is vermoedelijk juist, want een praep. is onmisbaar. Maar voor wat dan volgt in 4 Q pleit eensdeels dat de „drie stieren" van de MT toch al enig bezwaar opleveren, daar vs. 25 slechts van één stier spreekt (zie aldaar), terwijl bovendien de mogelijkheid bestaat dat in de MT de מ foutief bij het voorafgaande בפר is getrokken, m.a.w. de lezing van MT is uit die van 4 Q te verklaren. In laatstgenoemde behoort de מ bij het volgende woord en is dit het part. pu. van het denomin. שׁלשׁ, vgl. Gen. 15 : 9. Het gevoelen van hen die op dit punt de LXX reeds wilden volgen (Schulz, De Groot, VdBorn, Med enz.), vindt dus steun in 4 Q, aan welks lezing met Eybers (mede op grond van Pesj) de voorkeur is te geven boven de M.T. Ook de vermelding van לחם zal dan wel oorspr. zijn.

Zoveel over de tekst. Vs. 24 wil zeggen dat Hanna haar gelofte gaat vervullen en niet met ledige handen komt. Het voornaamste wat zij brengt is haar zoon (op wie de suffixa slaan), en op wie Jahwe toch al recht had als haar eerstgeborene (zie Ex. 13 : 1—16, Num. 3 : 11—13), die zij echter niet wil lossen, maar aan de speciale dienst van Jahwe wil wijden. Bij deze plechtigheid past een royaal dankoffer voor de verhoring van haar gebed, nl. *een driejarige stier, brood, één efa meel* (dus ruim driemaal zoveel als was voorgeschreven, Num. 15 : 8 vv.) *en een kruik wijn.* De efa was de inhoudsmaat voor droge waren en stond gelijk met 21.83 liter (zie Gispen in BE). Een efa קמח brengt ook Gideon als spijsoffer, Ri. 6 : 19. De נבל is waarschijnlijk een lederen zak geweest, maar de betekenis aarden kruik is niet uitgesloten, zie Jes. 30 : 14, Klaagl. 4 : 2. ותביאהו enz. — het einddoel van de reis is het huis van Jahwe, te denken is aan een buitenvertrek of voorportaal, vgl. vss. 9 v. De laatste woorden van vs. 24, והנער נער, vormen een nominaalzinnetje, waarin de auteur een bepaalde trek uit het toneeltje accentueert: *een kleine jongen nog* (NV) Er is generlei reden om deze woorden als unintelligible (Smith) eenvoudig te schrappen (VdBorn), als men maar inziet dat het tweede נ' als praedicaat fungeert, zie Ges-B en vgl. Vulg.: puer autem erat adhuc infantulus, ook Schulz en Hertzb die verwijzen naar

Ri. 8 : 20, waar 'נ evenzo gebruikt wordt. De LXX heeft και το παιδαριον μετ' αὐτων (zie BH). Zij laat hierop nog een toevoeging van enkele regels volgen, die moeilijk authentiek kan zijn. De gegevens van 4 Q zijn op dit punt zeer gebrekkig. De MT geeft een goed lopend verhaal.

וישחטו enz. — wie als subj. van het verbum te denken zijn (vlg. Schulz moèten dit tempeldienaren geweest zijn), is van secundair belang; in geen geval pleit de term tegen Elkana's aanwezigheid, want ook in vss. 3 en 4 is niet gezegd dat Elkana zelf slachtte. Keil merkt op dat er behalve deze stier (הפר) meer offerdieren als „Jahresopfer" geweest moeten zijn, maar het gold nu niet het jaarlijks bezoek, van het gezin van Elkana (vs. 21) is geen sprake. En als subj. van de plur. ויביאו zijn toch stellig Elkana en Hanna te denken. De LXX heeft een geheel foutieve vert., op grond waarvan BH ותבא אם wil lezen, ten onrechte want dan zou de hoofdzaak in het bericht ontbreken, nl. dat men de knaap tot Eli bracht; dit blijkt uit הנער הזה in vs 27. Vanzelfsprekend is dat nu Hanna zelf het woord neemt. בי wordt wel onvertaald gelaten, maar toch meestal weergegeven door „bitte, met uw verlof, je t'en prie" (Med) of i.d. Het verzoekt de welwillende aandacht van de toegesprokene, vgl. Ri. 6 : 13. Hanna heeft iets belangrijks te zeggen, vandaar het bezwerende חי נפשך (= *zo waar gij leeft*), een uitdr. die karakteristiek is voor Sm (alleen nog 17 : 55, 20 : 3, 25 : 26, II 11 : 11, 14 : 19, zie Aalders, blz. 187). „Die Massoreten lezen חֵי wenn bei einem Menschen, חַי wenn bei Gott geschworen wird" (Schulz, vgl. Köh-B die verklaart חי אל = „Gott soll nicht leben wenn...", met 'נ is het dus zoiets als een bastaardeed; zie ook Becker, blz. 67). Hanna maakt zich aan Eli bekend door te herinneren aan de eerste ontmoeting, beschreven in vss. 9—18, althans voorzover betreft haar bidden, staande in Eli's nabijheid. Uit בזה zou men kunnen afleiden, dat Eli ook nu op een stoel bij de deurpost zit, vs. 9. Of hij haar herkend heeft? Hij spreekt geen woord maar na het 'להת en de daarop volgende toelichting (vs. 27) is het voorval hem stellig voor de geest gekomen. אל wordt hier gebezigd om het doel van de handeling uit te drukken (aldus Brock: „um diesen Knaben habe ich gebetet"). ויתן enz. — uit de veelheid van Hanna's woorden spreekt haar blijdschap en haar erkentelijkheid jegens Jahwe. Hij vervulde haar begeerte, deed precies wat zij vroeg. Daarom wil zij ook haar gelofte vervullen. In וגם אנכי ligt dat zij wil handelen in overeenstemming met wat Jahwe gedaan heeft; גם wordt terecht met „*daarom*, deshalb, so" weergegeven terwijl het pron. pers. bedoeld is als: ik mijnerzijds, zie Köh-B s.v. nr. 12. Het perf. 'הש (over א zie Ges-K § 64 f) geeft te kennen wat Hanna besloten heeft te doen en bij dezen doet: *sta ik hem ook af*. Zij bezigt hiervoor de hif. van שׁאל, die anders alleen nog voorkomt in Ex. 12 : 36, waar gezegd wordt dat de Egyptenaren „hun verzoek (nl. van de Israëlieten) inwilligden" (NV; vgl. de LV). Hier hebben we echter een andere constructie; in Ex. slaat het suff. ם op hen die het verzoek deden, in vs. 28 slaat הו op de zoon van Hanna en volgt daarop nog ליהוה. Daarom wordt hier algemeen anders vertaald nl. òf lenen (aldus de LXX met κιχρω, de AV met to lend, evenzo Goldman, Schulz, Rehm, Leimb, Gutbrod) òf afstaan, geven (aldus Vulg, Stv, Luther, LV en NV, ook de RV met to grant, evenzo Smith,

Med, De Groot); hieraan verwant is de opvatting van Jastrow (zie bij vs. 20) to devote. Tegen de betekenis lenen is een ernstig bezwaar dat zij insluit de verwachting en de bedoeling het geleende later terug te ontvangen, welke gedachte in casu niet aanwezig is. Dit blijkt ten overvloede uit het vervolg כל־ימים enz.; zij die vertalen „lenen, leihen", geven dan in 28*b* 'שׁ weer door „geleend, verliehen", maar bij een levenslange duur past dit begrip niet. Daarom is (ook m.h.o. op Hanna's gelofte, vs. 11) de betekenis afstaan of geven, hier de aangewezene. Zoals Jahwe haar op haar gebed een zoon gegeven heeft, vs. 27, zo geeft Hanna hem ook zonder enige restrictie terug. Wil men hier van woordspelingen spreken, dan is daarvoor inderdaad enige grond, maar deze hebben dan niets te maken met „de naam Samuël" (VdBorn), die niet eens genoemd wordt. Wel gebruikt Hanna de zeldzame hif. van שׁאל min of meer i.v.m. haar eigen שׁאלה en שׁאלתי (vs. 27) en geeft zij ook een verklaring van haar woorden in het part. pass. van dezelfde stam שׁאול. Dit betekent zonder meer begeerd (en ook dat gold van dit kind), maar hier met ליהוה moet het de zin hebben: afgestaan, gewijd; dus: *voor heel de duur van zijn leven* (i.p.v. היה is te lezen חי, zie BH) *is hij aan Jahwe afgestaan.* Deze exegese wordt bevestigd door 2 : 20, zie aldaar. Het is zeker niet toevallig dat de zoon van Hanna getekend wordt met een woord, dat precies gelijk is aan de naam van de eerste koning. Wat wil de auteur hiermee zeggen? Vlg. Hertzb: „nicht der erste König, sondern der letzte Richter ist der wahre Retter". Wij blijven dichter bij de voorstelling van het verhaal als we zeggen: niet de in eigenzinnigheid door het volk geëiste, maar de van God gebedene en aan Hem gewijde zal een nieuwe era inluiden en de grondlegger van het koningschap zijn. Gutbrod wijst erop dat Hanna de wijding aan Jahwe's dienst slechts zo heeft kunnen verstaan, dat haar zoon „der Priesterschaft eingefügt wird" en dat uit de latere gang der historie blijkt „wie weit dieser Gedanke von Gott bestätigt und korrigiert wird". Het schijnt dat de kleine Samuël vanwege het extra-ordinaire van het geval zonder bezwaar is geaccepteerd. Vermoedelijk heeft een van Eli's schoondochters (zie 4 : 19) de zorg voor hem op zich genomen.

De gegevens van 4 Q zijn voor vss. 25—28 uiterst gebrekkig en spaarzaam. Voor het slot van vs. 28 staat het iets minder ongunstig. Eybers wil hier (in navolging van Cross lezen: ותעזבהו שם ותשתחו = en zij liet hem daar en boog zich neder. Eybers acht dit beter dan de MT „since it gives šm a more suitable context", tevens omdat het laatste verbum een goede inleiding zou zijn op het begin van 2 : 1. Maar 2 : 1*a* draagt zelf al een inleidend karakter, en wat de eerste verbaalvorm betreft, deze geeft wel een zeer goede zin, maar alleen de slotlettergreep הו is duidelijk te lezen. De tekst van 4 Q is dus zeer onzeker.

Daarentegen geeft de MT een duidelijke mededeling betr. Hanna's zoon. וישׁתחו moet toch wel op Samuël slaan, over wie in vs. 28 zoveel gesproken is. Keil betoogt in sterke woorden, dat Elkana het subj. moet zijn, maar deze is na vs. 23 niet meer met name genoemd. Van Samuël gezegd bet. het dat hij — zij het op aanwijzing van zijn moeder — zich nederwierp voor Jahwe om zich daardoor onder zijn toezicht en in zijn dienst te stellen. Eerst door deze geste wordt de acte van wijding aan Jahwe voltooid. Het שׁם maakt de voorstelling meer aanschouwelijk, behoeft dus geen bezwaar te ontmoeten (zoals bij Eybers, ook Schulz). Dat somm. mss de plur. lezen (Vulg: adoraverunt, zo ook De Boer,

Med, Hertzb) is z.m. niet van genoegzame kracht om de MT (als zijnde corrupt) te emenderen (וּו— i.p.v. וּ—). Wel moet erkend worden dat de lezing zinvol is, want waarom zou alleen Samuël zich neergebogen hebben (vgl. de plur. in 19*a*)? Maar in BH wordt zij niet eens vermeld. Opgemerkt dient nog dat het slot van vs 28 in de LXX geheel ontbreekt. Dit is evenwel nog geen grond om tot schrapping over te gaan, zoals Leimb e.a. doen. Gelet op het herhaalde ליהוה is het mogelijk dat weglating (door De Boer als opzettelijk beschouwd, blz. 53) door het homoioteleuton veroorzaakt is. Het veiligst gaan we met handhaving van de MT. Zie over de LXX nog bij 2 : 11.

HOOFDSTUK 2

Lofzang van Hanna; verwording van de cultus te Silo en oordeelsprofetie over het huis van Eli

Lit.: G. Bressan, *Il Cantico di Anna,* in Biblica 32 (1951), blz. 503—521, en 33 (1952), blz. 67—89.

Over dit art. (in het Italiaans geschreven) zegt F. Stier (Int. Z. Schau, dl. I² no. 1562) o.m.: „Das Lied wird einer kritischen Rekonstruktion unterzogen und dann vorsichtig im Einzelnen ausgelegt. Der Sinngehalt des Gedichtes: „Die triomphale Offenbarung der Weisheit und Allmacht Gottes im universalen Reich des Messias". Es bestehen keine ernsthaften Gründe innerer Kritik dagegen, in Anna die Dichterin des Liedes zu sehen".

H. Krimm, *Der Lobgesang der Hanna.* Eine Betrachtung über 1 S. 2 : 1—10; in: Reich Gottes und Wirklichkeit, 1961.

P. A. H. de Boer, *Confirmatum est cor meum,* Remarks on the old Latin text of the Song of Hannah, 1 Samuel 2 : 1—10, in OTS XIII 1963, blz. 173—192.

Zie ook in Noordtzij blz. 9—46 over *Silo's ondergang.*

In 1*a* wordt de lofzang van Hanna ingeleid met ותתפלל enz., waarvoor de LXX alleen heeft και εἶπεν, zodat het lied dus onmiddellijk aan Hanna's woorden in 1 : 28 verbonden wordt. Dit hangt samen met de omissie (in LXX) van 1 : 28 slot (zie aldaar), maar bij handhaving van de MT is 1*a* onmisbaar. Wij hebben hier weer een ander subject. Over פלל hitp. zie reeds 1 : 10, 12, 26; het lied is „nicht ein Bittgebet" (Leimb), maar ook lofzangen zijn gebeden, zie bv. Ps. 72 : 20 over alle psalmen van David. Trouwens Hanna bevindt zich voor het aangezicht van Jahwe en spreekt Hem ook rechtstreeks aan.

De meeste comm. zijn van oordeel dat 1*a* tezamen met 1*b*—10 in later tijd in het prozaverhaal is ingevoegd en hier niet thuishoort. Van een tegenovergestelde mening zijn (behalve Young, blz. 176) van de nieuweren slechts Schneider, Goldman en — niet zonder restricties — De Groot, Leimb, Med (Gutbrod laat zich weifelend uit); vgl. trouwens ook Stier over Bressan (zie boven) en Krimm, volgens wie de geschiedenis van Hanna en het lied in elk geval zakelijk bijeenhoren. Voor het andere gevoelen worden geen uitwendige gronden aangevoerd; als zodanig kan tenminste niet gelden de opmerking van Hertzb,

dat 2 : 11 „sich ohne dasz etwas vermiszt würde, ein 1 : 28 anschlieszt". Dit bewijst immers volstrekt niet, dat Hanna tevoren geen lofzang had uitgesproken. Heeft zij dit bij die gelegenheid wèl gedaan, dan moest dit hier vermeld worden en kon eerst daarna het bericht over de terugkeer naar Rama volgen, vs. 11. Stellig is het op zichzelf niet ondenkbaar dat deze „psalm van Hanna", zoals het lied ook wel genoemd wordt (Hulst: „een psalm buiten het psalmboek") afzonderlijk is overgeleverd en met de inleidende formule door de auteur van Sm op dit punt is ingelast, maar hij zou hier dan toch uit een authentieke bron geput moeten hebben. De door de auteur verrichte vóór-arbeid valt echter buiten ons onderzoek. Weten doen wij daarvan niets. Wanneer somm. dan ook spreken van een latere invoeging, doen zij dit omdat in het lied zelf een duidelijke aanwijzing ontbreekt, dat het met de geboorte van Samuël in verband stond. Veelal neemt men aan, dat het door een „redactor" Hanna in de mond gelegd is, waarbij deze dan òf gebruik gemaakt zou hebben van „ein fertig vorliegendes Gedicht" (Rehm) òf zelf de dichter zou zijn geweest (Schulz); vgl. ook Carlson, blz. 45 v. Men gaat dan echter uit van twee zeer aanvechtbare stellingen, nl. 1. het lied kan niet van Hanna zelf zijn; en 2. de inhoud past in het geheel niet bij de situatie waarin Hanna zich bevond.

Het eerstgenoemde is een aprioristische bewering, tegenover welke men kan vragen: waarom kan de Geest der profetie Hanna niet hebben bezield en aangedreven om deze hooggestemde lofpsalm te produceren? Wel wordt over de inwerking van Gods Geest niet gesproken, maar dit is evenmin het geval bij het lied van Mozes (Ex. 15 : 1—18) en dat van Debora (Richt. 5), die eveneens in bepaalde historische situaties geboren zijn; trouwens ook in de Psalmen is daarvan slechts zelden sprake. Wel in II 23 : 1—7 (Davids „laatste woorden"), maar dit is een uitzondering. Schulz e.a. wijzen op de vermelding van „zijn koning" en „zijn gezalfde" in vs. 10, als termen die het bestaan van het koningschap veronderstellen en dus pleiten tegen het auteurschap van Hanna. Men ziet dan echter voorbij dat „the idea of a king was not altogether novel to the Israelite mind", aldus Kirkpatrick (bij Goldman), die zich beroept op Gen. 17 : 6, Deut. 17 : 14 vv., Ri. 8 : 22. Hierover zie men Inl. § 7, ook A. H. Edelkoort, *De Christusverwachting in het O.T.*, 1941, blz. 115 v. De naam gezalfde wordt ook gebezigd in de oordeelsprofetie, 2 : 35. Indien het lied ontleend was aan een verzamelwerk als het „Boek des Oprechten" (II 1 : 18), zou dit ongetwijfeld zijn medegedeeld. Zoals het verhaal nu luidt, kan de lezer alleen de indruk ontvangen, dat hij te doen heeft met een product van Hanna's eigen geest, daartoe op dat moment door God zelf bekwaamd.

De tweede stelling wordt geadstrueerd o.m. met de uitspraak dat de lofzang „geen danklied is voor de geboorte" van een kind" (VdBorn), ook dat het een zeer algemeen karakter draagt, dat het spreekt van vijanden en goddelozen (vss. 1, 9), die tevoren niet vermeld zijn. Bij Med vindt men een samenvatting van de aangevoerde argumenten, die echter noodwendig leiden tot de vraag: waarom zou deze psalm dan juist aan Hanna in de mond gelegd zijn? De geleerden die van mening zijn dat hij in deze samenhang niet op zijn oorspr. plaats staat, laten deze vraag rusten of beantwoorden haar met het vermoeden, dat hij „dem Herausgeber passend erschien" (Hertzb, vgl. Rehm). Deze veronderstelling wordt dan (ook door VdBorn) aanbevolen met een verwijzing naar vs. 5*c d*, waar Hanna's ervaring vertolkt zou zijn. Dit is evenwel in het geheel niet to the point. Het is immers evident, dat 5*c* niet lett. op Hanna en 5*d* niet

op Peninna van toepassing is (zie hierover Schulz, Gutbrod). Dit klopt dus niet. Ook overigens is de redenering zonderling en inconsequent, want indien de inhoud geen verband hield met de situatie van 1 : 24—28, hoe kon dan een „redactor" ertoe komen zulk een algemeen gehouden lied op Hanna's beleven te betrekken? Dit blijft onverklaard tenzij men bereid is aan te nemen, dat het verhaal op dit punt juist en boven twijfel verheven is, vgl. Young, blz. 176. Alleen wanneer wij ervan uitgaan dat de mededeling in 2 : 1*a* op waarheid berust, zullen wij Hanna's lied op de juiste wijze benaderen en meer beveiligd zijn voor willekeurige conclusies bij de detailexegese.

Is het echter wel waar dat Hanna's lofzang geen samenhang vertoont met haar levenservaring en met de historische situatie? Een nadere beschouwing leidt tot een andere slotsom. Wat Hanna heeft doorleefd, is geweest de overgang van diepgevoelde smart en kwelling van de zijde der mensen (Peninna, maar ook Eli, 1 : 14, en anderen, in wier ogen een smaad op haar rustte) tot een hemelhoge blijdschap. Er heeft in haar leven een radicale en ongedachte ommekeer plaats gegrepen, en dat wel door de machtige hand van Jahwe. Welnu, in het centrale, en meest omvangrijke gedeelte van haar lofzang (vss. 4—8) wordt juist op allerlei wijze in 't licht gesteld op hoe verrassende wijze God in iemands lot een keer kan brengen en hoe Hij vaak geheel anders doet dan de mensen zouden verwachten. Maar Hanna beperkt zich hierbij niet tot haar eigen speciaal geval, doch zij vertolkt de ervaring van Gods volk in het algemeen en kan daarom in de plur. van „vijanden" spreken, die in de grond identiek zijn met de „goddelozen", dus vijanden van Jahwe, welke uitdrukkingen in vss. 1, 9 en 10 volstrekt niet op niet-Israëlieten (dus b.v. Filistijnen) behoeven te slaan (vgl. Keil). Zo is dan ook de overeenkomst te verklaren met vele psalmen, b.v. Ps. 9, 18 (= II 22), 37, 113, maar ook met Deut. 32 : 3, 4, 31, 39. Van niet minder belang is echter dat Hanna spreekt op een tijdstip, dat een keerpunt in Israëls geschiedenis mag heten. Haar zoon zal de weg bereiden voor en de insteller zijn van het koningschap. Het vernederde en machteloze Israël zal zich als door een wonder opheffen en tot macht en glorie komen. Niet slechts particuliere vromen, ook Jahwe's volk als natie zal een verrassende overgang doorleven en zich boven andere volken verheffen door de machtige hand van Jahwe. De geboorte van Samuël betekent de morgenstond van een nieuwe dag. Daarom legt (niet een willekeurige „redactor", maar) de Geest der profetie deze lofzang in Hanna's hart en in haar mond. Dat zij zich waarschijnlijk van dit alles niet ten volle bewust is, verandert niets aan het feit dat zij door God als orgaan van zijn openbaring gebruikt wordt. Geheel natuurlijk en persoonlijk begint zij met te spreken van haar persoonlijke vreugde („mijn hart, mijn hoorn, mijn mond", vs. 1), maar steeds wijder wordt haar horizon, totdat zij aan het slot spreekt van „de einden der aarde" en „de hoorn van Jahwe's gezalfde" (vgl. hier vooral Asmussen, ook De Graaf en Schneider). Asmussen heeft erop gewezen dat de door Hanna genoemde voorbeelden van Jahwe's handelen juist „die Ereignisse" tekenen, „die uns... in den kommenden Erzählungen berichtet werden" (men denke vooral aan de lotswisselingen van Saul en David) en laat daarop volgen: *„Der Lobgesang der Hanna ist das Thema der Samuelbücher"* (blz. 18). Duidelijk blijkt hier dan ook dat wij in Sm niet met een systeemloze compilatie van stukken proza en poëzie te doen hebben, zie § 4 blz. 20.

Volgens VdBorn is Hanna's lofzang wel genoemd het Magnificat van het Oude Testament. Hij is ongetwijfeld het voorbeeld geweest voor de lofzang van Maria, Luk. 1 : 46—55. De overeenkomst is onmiskenbaar, ook daarin dat Maria (na haar vreugde te hebben uitgejubeld) gewaagt van de machtige

ommekeer, die haar Heiland door zijn verlossende mogendheid gaat teweegbrengen. Overigens lette men erop dat zelfs Maria niet met zoveel woorden spreekt van haar a.s. moederschap. Maar ook moet in dit verband (met Leimb e.a.) de lofzang van Zacharias, het Benedictus, genoemd worden, Luk. 1 : 67—79, gezongen bij de geboorte van de wegbereider van de grote Koning uit Davids huis. Immers spreekt ook Zacharias in de eerste plaats niet van zijn kind, maar van de verlossing van Israël, de redding uit de hand der vijanden en haters, vss. 68—75. Zou daarom iemand nu kunnen beweren dat hier de samenhang met de geboorte van Johannes ontbreekt? Natuurlijk niet. Maar dan moet ook erkend en geconcludeerd worden, dat zulk een bewering evenmin toelaatbaar is bij Hanna's lofzang en dat juist de weerklank, die deze lofzang in die van Zacharias en van Maria gevonden heeft, een krachtig getuigenis bevat ten gunste van de opvatting, dat hij haar door Gods Geest is ingegeven. Zij zelf of haar man zal deze zang terstond hebben opgetekend en als een kostbaar Godsgeschenk bewaard.

De Groot acht het mogelijk dat het „lied later om ons niet bekende (liturgische?) redenen enige wijzigingen heeft ondergaan, zodat het als danklied bij allerlei gelegenheden kon dienen." Dit moge op zichzelf aannemelijk klinken — ook N. H. Ridderbos acht een gebruik van de lofzang bij de cultus waarschijnlijk, zie zijn KV van De Psalmen I 1962, blz. 15 v. en vgl. blz. 25, 33 — wij beschikken over geen andere versie dan de ons in vss. 1—10 overgeleverde en moeten trachten deze te verstaan zonder een deel ervan als secundair te diskwalificeren (De Groot t.a.v. vs. 10, evenzo Schulz, vgl. Leimb, Med).

Over een indeling van de lofzang in strofen gaan de gedachten uiteen. Het is de vraag of men wel van gelijke strofen spreken kan. Schulz zegt met nadruk dat bij zijn indeling „in vier achtzeiligen Strophen . . . es sich nur um einen *Versuch* handelt", maar hij heeft daarbij vs. 10 d e van te voren uitgeschakeld en zijn indeling is weer anders dan die van De Groot en Med, die hetzelfde doen. Een bepaald schema is niet aanwezig en gezien het feit dat in vss. 2, 9 en 10 telkens een derde (of vijfde) regel staat, laat de auteur zich ook niet door een formeel principe van parallellisme binden. Het beste is aan te nemen, dat de indeling door de gedachtengang beheerst wordt, zoals Keil en Goldman doen (ook echter weer verschillend). Men komt dan tot een onderscheiding in vier of vijf gedeelten van ongelijke lengte en waarbij soms geweifeld kan worden over de vraag, waar een incisie bedoeld is of een wending optreedt.

Hier volgt de vertaling van Hanna's lofzang vss. 1 b—10 in vijf gedeelten met opschriften:

1 b-2: **blijde jubel over de hulp van Jahwe**
Mijn hart jubelt in Jahwe,
hoog verheven is mijn hoorn door Jahwe;
wijd doet mijn mond zich open tegen mijn vijanden,
want ik verheug mij over uw hulp.
2 *Waarlijk, geen heilige is er als Jahwe,*
ja, geen bestaat er buiten U!
en er is geen rots als onze God.

3: **waarschuwing tegen grootspraak**
Spreekt toch niet voortdurend op hoge, hoge toon,
laat geen vermetele taal uit uw mond komen.
Immers, Jahwe is een alwetend God
en door Hem worden de daden getoetst.

4-8d: **het verrassende van Gods leiding in het leven der mensen**
4 *De boog der sterken is verbroken,*
maar zij die wankelden hebben zich omgord met kracht.
5 *Wie verzadigd waren, werden dienstbaar om den brode,*
maar zij die hongerig waren, zijn het nooit meer.
Zij die onvruchtbaar was, heeft er zeven gebaard,
maar de kinderrijke (moeder) kwijnt weg.
6 *Jahwe doodt en doet herleven,*
in het dodenrijk neerdalen en daaruit weer opkomen.
7 *Jahwe maakt arm en maakt rijk,*
Hij vernedert, maar ook verhoogt Hij.
8 *De geringe richt Hij op uit het stof,*
de arme heft Hij omhoog van de ashoop,
om hen te doen zitten bij edelen,
ja, Hij geeft hun een erezetel ten erfdeel.

8e-10c: **Jahwe de Beschermer van wie Hem vrezen,**
de Rechter van wie Hem tegenstaan
Want van Jahwe zijn de zuilen der aarde,
Hij heeft de wereld daarop gezet.
9 *De voeten van zijn gunstgenoten bewaart Hij,*
maar de goddelozen komen om in duisternis,
want geen mens overwint door eigen kracht.
10 *Jahwe — wie met Hem twisten, worden verbroken;*
tegen elk hunner laat Hij 't in de hemel donderen.
Jahwe zal de einden der aarde richten.

10de: **bede voor de koning**
Hij verlene kracht aan zijn Koning
en verhoge de hoorn van zijn gezalfde.

1b—2. עלץ enz. — Hanna's hart was tevoren vol verdriet, 1 : 8, 15 v., maar kan nu jubelen van blijdschap (vgl. Ps. 5 : 12, 9 : 3). Niet haar kind maar haar God is de bron van haar vreugde, haar hoogste goed. 1c noemt als oorzaak van haar blijde stemming רמה ק'. De opgeheven hoorn is symbool van krachtbetoning (zie b.v. Num. 23 : 22; Deut. 33 : 17; Ps. 75 : 11, 92 : 11). Het verheffen van de hoorn kan in malam (Ps. 75 : 5, 6) en in bonam partem (Ps. 112 : 9) gedaan worden. Als God iemands hoorn verheft, betekent dit „dat God (zijn) kracht vermeerdert en hem over zijn vijanden doet triomferen" (J. Ridderbos, Comm. Psalmen dl. II, op Ps. 92 : 11), b.v. Ps. 89 : 18, 25. Dit is ook de gedachte die ten grondslag ligt aan 1c: Hanna's toorn is triom-

ferend geheven en dit is te danken aan (de kracht en hulp van) Jahwe. LXX en Vg schijnen באלהי gelezen te hebben (aldus dan ook BH, De Groot, Med, Hertzb), maar de MT wordt gesteund door 4 Q en is te handhaven. Het herhaalde ב bewijst „dasz der Standort eines solchen Hymnus das Heiligtum ist" (Hertzb). Voor de geboden opvatting van 1 c pleit dat in 1 d sprake is van vijanden. Deze regel correspondeert met 1 b, evenals ook 1 e met 1 c (vgl. Keil). De blijdschap van het hart uit zich door de wijd geopende mond voor de oren van degenen die Hanna gegriefd en gesmaad hebben. De in stilte gedragen smart heeft plaats gemaakt voor uitbundige vrolijkheid: 'ר in qal alleen hier met פה, elders hif. in de zin van opensperren, Ps. 35 : 21, Jes. 57 : 4. Bij Hanna is geen „Schadenfreude" (Schneider) of verkondiging van Gods „Heil" (Keil); wel duidt על aan dat een nevenoogmerk is om de vijanden beschaamd te doen zwijgen (vgl. vs. 3). „Alles im geistlichen Leben geschieht auch in Abwehr" (Asmussen). Maar het voornaamste doel is toch het uiten van dank en vreugde, zoals het redengevende כי enz. toont. Het perf. 'שׂ heeft duidelijk presentische betekenis (zie Ges-K § 106g, Brock § 41 c). Hanna verheugt zich over de hulp, haar door God in haar nood bewezen. Hier spreekt zij Jahwe rechtstreeks aan. ישׂמעה = reddende hulp, bevrijding, II 22 : 51, Ex. 15 : 2, vgl. Goldman: salvation, Med: secours. In LXX cod B ontbreekt een ὅτι, maar dit geeft nog geen grond om (met Schulz) כי te schrappen. Wel is waarschijnlijk aan het begin van vs. 2 (waar LXX ὅτι heeft) op grond van regel 18 van 4 Q een כי te lezen. Maar dan is dit i.v.m. de lofprijzende inhoud op te vatten als „waarlijk". Bij 2 a kan men dubiëren over de vraag of 'ק als subst. dan wel als adj. is te verstaan. In het laatste geval wordt de graad van heiligheid van Jahwe vergeleken bij die van anderen (Stv, NV, AV, versch. comm., b.v. VdBorn: „niemand is zo heilig als Jahwe"). Maar dit doet tekort aan Jahwe's majesteit en is niet i. o. m. de gedachte van 2 b en evenmin met 2 c, waar ook een subst. op אין volgt. Om die reden is te verkiezen: Geen heilige is er als Jahwe, d.w.z. die bij Jahwe te vergelijken is; in deze geest vert. reeds LXX en Vg, ook Schulz, Med, de LV. 'ק wordt hier dan niet gebezigd in de zin van volmaakt (want het gaat om Jahwe's absolute verhevenheid), het ziet op de hemelbewoners of de goden der heidenen, van welke ook Ps. 89 : 6 v. zegt dat niemand bij Jahwe te vergelijken is, vgl. ook II 22 : 32, Ex. 15 : 11.

Nog sterker drukt 2b zich uit, wijl hier zelfs het bestaan van een (heilige) buiten Jahwe ontkend wordt. VdBorn verwijst naar soortgelijke uitspraken in Jes. 44 : 8; 45 : 5, 21. Vele comm. houden dit zinnetje voor een glosse. Maar uit כי blijkt reeds dat een climax bedoeld is. Ook uit tekstcritisch oogpunt is voor schrapping geen grond. De Vulg klopt precies op de MT en de LXX heeft 2b en 2c (naar het schijnt) van plaats doen wisselen. Althans in LXX komt 2c sterk overeen met de MT: οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σου. אין moet in de gedachte met een verzwegen קדושׁ uit 2a aangevuld worden. De feitelijke strekking van 2b is dat er geen andere God („pas d'autre", Med) bestaat dan Jahwe, zie over het monotheïsme in Israël De Groot-Hulst (genoemd op blz. 72) blz. 299 vv., vooral blz. 325 vv. over Deut. 6 : 4 en vgl. Deut. 4 : 39. בלתך alleen hier, in Hos. 13 : 4 met suff. 1e p. Het ms 4 Q heeft deze regel niet, maar wèl een ruimte (vóór 2c) welke aan het eind een kāf bevat, die men houdt voor de slotletter van בלתך. Daarop volgt dan een zin, die overeenkomt met 2c van de MT. Het derde אין

ontkent dat er een צור zou zijn als 'א. 'צ is heel vaak niet alleen beeldspraak om uit te drukken, dat God onwankelbaar dezelfde is en men zich ten volle op Hem verlaten kan, b.v. II 22 : 3, Ps. 92 : 16, maar ook synoniem met אל of אלהים, Deut. 32 : 30 v., zodat Jahwe zelfs als 'צ kan worden aangesproken, Hab. 1 : 12. Het vs. eindigt met het intieme „onze God" (vgl. II 22 : 32), waarmede Hanna zich tot tolk maakt van allen die met haar op de God van Israël vertrouwen. Haar eigen ervaring is het die haar reden geeft om de onvergelijkelijke grootheid van haar God te roemen. Haar uitspraak herinnert vooral in 2 b aan Deut. 6 : 4 (vgl. Hertzb).

Met een plotselinge wending richt Hanna zich in vs. 3 tot degenen, die zij איבי genoemd heeft, en in het algemeen tot allen die een hoge toon aanslaan en vermetele taal spreken, en die niet alleen háár maar ook Gods vijanden zijn. Evenals de hare (1 d) is ook hùn mond wijd open (Schulz), maar niet om God groot te maken. 'תרבו ת is één begrip, zie Ges-K § 120 g; hun vele, voortdurende, spreken wordt hun sterk afgeraden, omdat de inhoud ervan is גבהה; het fem. geven wij weer door een neutrum, letterlijk het hoge = hoge woorden, grootspraak, vgl. Ps. 101 : 5 (ogen), Jes. 10 : 33, maar feitelijk drukt 'ג hier nog meer de wijze van spreken uit, de hoge toon (de LV vertaalt het als uitroep: Omhoog! vgl. Brock § 133 b). Het tweede 'ג versterkt het eerste en daardoor de gehele vermaning, het moet zeker gehandhaafd worden (dit tegen Schulz, Leimb, BH), al heeft LXX het niet apart weergegeven. De regel wordt zo wel heel lang, maar „das könnte hier Absicht sein" (Hertzb, vgl. de LV; anderen omschrijven de herhaling, b.v. Vulg, Goldman, VdBorn): Vrij eenparig wordt de negatie אל ook op יצא in 3 b betrokken, zie Ges-K § 152 z. Schulz is van mening, dat יצא „verschwinden" moet betekenen, maar wanneer dit verbum door מן verbonden wordt met פה + suff., dus „uit uw (zijn) mond", gaat het steeds over wat gesproken is, zie b.v. Num. 30 : 2 (MT : 3), ook 1 : 23 vlg. 4 Q (zie blz. 85). Om deze reden verdient de meer verbreide opvatting de voorkeur dat dit ook hier het geval is, maar dat de zin dan ook afhankelijk is van אל in 3 a, zie de vertaling. עתק = vermetel, verwaten, slaat op de arrogante taal waarin zij zich uiten die niet met Jahwe rekenen, vgl. Ps. 31 : 19, 94 : 4, ook 12 : 4 v., 75 : 6. Daarom wijst 3 c op de goddelijke alwetendheid. Jahwe doorgrondt zelfs het hart, Ps. 139 : 1 v. De tekst van 4 Q komt in 3 b overeen met de MT, maar is in 3 c zeer onvolledig, vgl. Eybers. Voor de zeldzame plur. דעות, waardoor het begrip geïntensiveerd wordt (zie Ges-K § 124 e: „gründliches Wissen") heeft de LXX γνωσεως, Vg echter scientiarum, vgl. de Stv. De Groot, Med en andere vertalingen geven een omschrijving. יהוה is subject, אל is op te vatten als soortnaam. In 3 d is ולא foutief i. p. v. ולו (zie tekstcritisch materiaal in BH); het suff. moet op Jahwe slaan en de zin is door ו nauw verbonden aan 3 c. Kittel BH wil op grond van de LXX 3 d laten beginnen met ואל תכן; evenzo de LV: een god die zijn daden recht maakt. Maar deze lezing zou — indien oorspronkelijk — stellig niet veranderd zijn in wat er nu staat, vgl. Schulz. תכן betekent in qal toetsen (Spr. 16 : 2, 21 : 2) en in nif. getoetst, gewogen worden, zie de lexica (Ezech. 18 : 25, 29 intrans.). Met de vertaling gaat men nu twee kanten uit, al naar men עללות verstaat van goddelijke of menselijke handelingen. Volgens Keil *moet* het eerste het geval zijn: „bei ihm sind abgewogen die Taten", vgl. De Groot en Hulst. Dit uitgangspunt

is echter door niets gerechtvaardigd, integendeel pleit de context en vooral 3 c voor de opvatting dat God (die alles weet, alles hoort en ziet) ook de handelingen der mensen taxeert en dus goed- of afkeurt. Hoewel 'ע hier in algemene, neutrale zin gebezigd wordt, valt een ongunstige bijbetekenis niet te miskennen, daar de gehele uitspraak als waarschuwing aan het adres van de grootsprekers gericht is. לו wordt door de meesten opgevat als „bij Hem", het is hier bijna synoniem met לפניו

In vss. 4—5 vertolkt Hanna in een reeks van voorbeelden de algemene ervaring, dat menigmaal een volslagen ommekeer in iemands lot wordt teweeggebracht en dat derhalve op de uitwendige verhoudingen geen staat valt te maken. Dat de diepste oorzaak hiervan gelegen is in het handelen van Jahwe, komt eerst in vss. 6—8 tot uiting. Aanvankelijk gaat het om wat men herhaaldelijk al heeft zien gebeuren en wat elke dag opnieuw kan plaats grijpen. Wat de tekst betreft, in 4 a heeft 4 Q i. p. v. חתים het fem. sing. חתה, maar dit maakt de indruk van een correctie van het masc. plur. en geeft geen grond voor emendatie (vgl. Eybers). De plur. masc. is te verklaren uit het feit dat גברים „den Hauptbegriff ... darstellt" (Ges-K § 146 a). Overigens is natuurlijk wel een plur. bedoeld, maar ook Jes. 21 : 17 staat 'ק in sing. (het genus fem. blijkt uit II 22 : 35). Wanneer Ges-K ter verklaring zegt dat de bedoeling van de uitspraak is „die Starken mit ihren Bogen sind zerschmettert", kan dit worden toegestemd, maar het poëtisch karakter vereist dat de boog in de vertaling subject is. 'ח betekent hier „zerbrochen" (Ges-B, Kö.Wb; in Jer. 46 : 5 is het een ander geval). In tegenstelling met het gezegde in 4 a vermeldt 4 b dat struikelenden, mensen die dus niet vast op hun benen stonden, maar wankelden, opeens een ongekende kracht aan de dag legden. Het part. nif. 'נ wordt door Ges-B vertaald als „erschöpft" (vgl. LXX en Vg; Med „les faibles"); maar dan is de plastische kracht der uitdr. weggenomen. אזר ziet op het aanleggen, aandoen, van een schort of gordel om de lendenen, b.v. 2 Kon. 1 : 8, overdrachtelijk in II 22 : 40, Ps. 30 : 12. Het wijst dus op een persoonlijke activiteit, die men van mensen in deze conditie niet had kunnen verwachten. De Groot spreekt terecht van „een fraai drievoudig voorbeeld van antithetisch parallellisme in vs. 4—5".

Wat het tempus in de vertaling betreft, De Groot, Gutbrod e.a. gebruiken steeds het praesens, maar terecht merkt Hertzb m.h.o. op de perfecta in vss. 4—5 op: „diese Aussagen sind also erfahren und bewährt"; eerst in vss. 6—8 komen de participia, zo ook Goldman, de LV. Het onderscheid is niet essentiëel. 5 a spreekt van 'שׂ, mensen die tevoren verzadigd waren, vgl. Spr. 27 : 7, die van alles overvloed hadden, maar tot armoede vervallen zijn, zodat zij zich hebben moeten verhuren (nif, van שׂכר alleen hier, qal in II 10 : 6 en elders) בלחם = om of voor brood, het meest onmisbare voedsel. ב is ב pretii (Köh-B). 5 b noemt nu als tegenstelling (de ו heeft telkens advers. kracht) רעבים; dit adj. o.a. ook 2 Kon. 7 : 12. De verbaalvorm חדלו staat met de 'atnāch in pausa, maar heeft naar veler oordeel enige aanvulling nodig. Kittel BH wil er i.p.v. עד op laten volgen עבד, dus „zijn opgehouden met arbeiden" (aldus de LV, vgl. Leimb, VdBorn, zakelijk ook De Groot en de NV, die spreken van rusten). Voor deze „lezing" ontbreekt tekstcritisch elke grond, maar zij past ook zakelijk niet. Er is geen sprake geweest van arbeid; van de 'ר is alleen dit bekend: dat zij

hongerig waren. De logica eist daarom dat 'ח hier wil zeggen dat zij dáármee opgehouden zijn, het dus niet meer zijn. 'ח betekent eenvoudig „aufhören, to cease" en behoeft niet door ל c. inf. gevolgd te worden, Ri. 5 : 6, 7, 15 : 7; Amos 7 : 5. Terecht zijn dan ook Keil, Hertzb, Rehm en Goldman van mening dat de bedoeling is: aan hun hongeren is een einde gekomen (zo ook de Stv, AV, RV). Wel wordt deze gedachte vlg. Hertzb nog nader aangevuld door לעד, dat hij bij חדלו trekt en vert. „für immer". Hiervoor is inzoverre veel te zeggen, dat enerzijds de gedachte van 5b vollediger wordt uitgedrukt, vgl. Hulst O.T.T.P., blz. 25, anderzijds עד moeilijk met 5c te verbinden is (zoals de mas. punct. wil). Het is evenwel niet nodig om een ל in te voegen, daar עד zonder meer reeds „voor immer" kan betekenen, Jes. 9 : 5, 57 : 15, zodat wij kunnen volstaan met verplaatsing van de 'atnāch (vgl. Schulz; anderen willen dan vocaliseren עֹד, zie BH, maar dit geeft geen goede zin). De vertaling (zie boven) is in negatieve zin gesteld (vgl. Rehm: „darben niemals mehr").

Keil die de mas. punct. wil handhaven (vgl. Goldman), vert. עד als conj. („während ... gebieret"), maar beroept zich daarvoor tevergeefs op Ri. 3 : 26, I 14 : 19 en Jona 4 : 2, waar עד gevolgd wordt door een inf. (c. suff. of in st. constr.). Bovendien zou 5c dan met het voorafgaande verbonden moeten worden, zoals de Stv. doet met „totdat", de AV met „so that". Heel de stijl van de context verzet zich tegen een conj. aan het begin van een nieuwe uitspraak. Niet onmogelijk is de opvatting van עד in de zin van „zelfs" (aldus Med, de NV), maar wat zegt dit? Deze partikel zou bij שִׁבעה moeten staan om een zin te verkrijgen. עקרה ook van Sara, Rebekka en Rachel, verder R. 13 : 2 v., Ps. 113 : 9. Het zeer fragmentarische 4 Q heeft in regel 22 van deze stiche alleen ה ילדה hetgeen met de MT overeenkomt, zie Eybers. Het getal zeven wijst op een rijke, volkomen kinderzegen, vgl. Ruth 4 : 15; erbij te denken is בנים. Dezelfde gedachte Ps. 113 : 9, Jes. 54 : 1, vgl. Ps. 68 : 7a. Hoewel men niet kan zeggen dat deze uitspraak nauwkeurig weergeeft wat Hanna's eigen ervaring was (zie boven, blz. 90 v.), valt niet te ontkennen dat er enige overeenkomst is, daar ook zij als onvruchtbare was gesmaad en had geleden, zodat het wel zeer voor de hand lag — nu zij moeder geworden was — dit voorbeeld van lotswisseling te noemen. „Het contrasterende versdeel komt niet zo vaak voor", zegt VdBorn, maar hij kan toch wijzen op Jer. 15 : 9. Ook daar het part. pu. van אמל van personen „hinfällig werden, verkümmern, verschmachten", b.v. Jes. 19 : 8; Hos. 4 : 3; Ps. 6 : 3. De strekking van 5d is dat men somtijds ziet hoe een kinderrijke moeder wegkwijnt van verdriet; de oorzaak daarvan kan zijn dat zij al haar kinderen verliest en dus vereenzaamt (Keil, De Groot, Hulst), maar dit wordt niet uitgedrukt; men kan denken aan Merab, II 21 : 8. Te vergelijken is de uitdr. 'רב פ in II 23 : 20. De LXX heeft het verbum 'א weergegeven door ἠσθενησεν, en in 4b en 5b telkens als subject ἀσθενουντες gebezigd. Een en ander is tamelijk vlak en geeft geen bijdrage tot beter verstaan van de tekst.

In de vss. 6—8a blijft het thema hetzelfde: kracht, rijkdom, voorspoed, leven in één woord alle aardse goed is „wie ein Wunderpokal" (Gutbrod), die tegen alle verwachtingen in van de ene hand in de andere overgaat. Maar de zangeres klimt nu op tot de onberekenbare leiding van Jahwe in het leven der mensen, aan welke die verrassende wendingen te danken zijn. Merkwaardig is dat de LXX

(stellig met het oog op dit thema) gemeend heeft de vermaning uit Jer. 9 : 23 v. (MT vs. 22 v.) in deze psalm van Hanna te moeten citeren, echter niet aan het slot, maar tussen 10a en 10b, zie aldaar. Een verwante gedachte ontmoeten wij ook in Pred. 9 : 11, al zwijgt dit vs. van het bestaan der goddelijke Voorzienigheid. De bewoordingen van vs. 6 zijn op zichzelf geheel duidelijk: Jahwe is het die doet sterven en die tot leven wekt, vgl. Deut. 32 : 39, alwaar ook חיה pi., dat bet. „in het leven houden", Gen. 12 : 12, Ex. 1 : 17, maar ook „tot leven brengen", b.v. Neh. 4 : 2 (MT 3 : 34), 9 : 6 (מחיה). Wezenlijk dezelfde gedachte volgt in het par. versdeel. מוריד, part. hif. van ירד, is het enige woord dat met waarschijnlijkheid in 4 Q te lezen is. שׁאול, hier zonder ה loc. als acc. van richting, is de wereld der doden, de plaats waarin elk moet afdalen, b.v. Gen. 37 : 35. In II 22 : 6 staat 'שׁ par. met מות, in Ps. 16 : 10 met שׁחת. Met deze begrippen is 'שׁ dan ook zeer nauw verwant, hetgeen ook hierin uitkomt dat de 'שׁ gedacht is als liggende beneden het aardoppervlak, Num. 16 : 30; vandaar ירד en עלה. De bet. van 6b ligt vooral hierin dat het niet alleen het nederdalen in het dodenrijk herleidt tot Jahwe's beschikking, maar Hem ook de macht toeschrijft daaruit weer te doen terugkeren. Over het impf. cons. ויעל als voortzetting van een part. zie Ges-K § 111 u. Het is duidelijk dat als (verzwegen) object van de beide verba dezelfde persoon gedacht is. Dit geldt ook voor 6a, waar dus sprake is van een *weder* ten leven wekken. De begrippen horen telkens nauw bijeen. Wat de strekking van vs. 6 aangaat is Keil van mening dat de uitdr. „bildlich" zijn op te vatten en evenals Ps. 30 : 3—4 spreken van het brengen in dodelijk gevaar en van daarop volgende uitredding door genezing. In deze geest spreken ook De Groot, VdBorn e.a. Maar waarop berust deze exegese? Hier is zij in elk geval onbewijsbaar. Schulz wijst volkomen terecht op de „wirkliche Todenerweckungen" in 1 Kon. 17 : 20 vv. en 2 Kon. 4 : 34 vv.; en Hertzb vraagt m.h.o. op vs. 8: „sollte seine Kraft an dem was unter der Erde ist, seine Grenze haben?" Inderdaad is er geen enkele reden om de gebezigde termen te devalueren, des te minder als men bedenkt dat in Israël de overtuiging leefde, dat Jahwe heer was over leven en dood (men zie b.v. A. de Bondt, *Wat leert het Oude Testament aangaande het leven na dit leven?* Kampen 1938, blz. 114, 117 vv., 130 v.; RGG³ art. Auferstehung III van H. J. Kraus).

Vs. 7 spreekt, eveneens in participia, over hetgeen valt waar te nemen in de samenleving, hetzij van particuliere personen of van geslachten en volksstammen. מוריש, part. hif. van ירשׁ alleen hier in de bet. doen verarmen. עשׁר hif. ook 17 : 25, Gen. 14 : 23. Te vergelijken is Spr. 22 : 2. 7b spreekt meer in het algemeen van vernederen, vgl. II 22 : 28, en verhogen of verheffen; beide verba ook Ps. 75 : 8 en 113 : 7 (echter met de hif. van רום; de pil. met dezelfde bet. b.v. ook in II 22 : 49). אף dient niet tot versterking (Köh-B), maar is, evenals b.v. Gen. 40 : 16, Deut. 2 : 11, ongeveer synoniem met גם (zie Ges-B); wel heeft het een adversatieve neventoon: maar ook. De bedoeling van deze uitspraken is allerminst dat Jahwe naar willekeur zijn macht uitoefent. Ook hebben we hier geen wijsgerige stellingen over God als „absolute Kausalität" (J. B. Kittel bij König, Theol des AT, blz. 239), integendeel dragen al deze woorden een diep-religieus karakter en betuigen zij dat God, hoewel oneindig hoog en onbeperkt in zijn vermogen, toch ook allerwege immanent is en alom zich persoonlijk openbaart, een God van nabij en niet van verre, zie Jer. 23 : 23 v. Dit wordt

nog weer heel bijzonder geïllustreerd in vs. 8a—d, waar uitsluitend sprake is van het verhogen of opheffen van דל en אביון, welke beide in dezelfde volgorde ook par. staan in Ps. 72 : 13. De begrippen vullen elkander aan, דל = gering, onaanzienlijk, hulpeloos, en 'א arm, behoeftig; meermalen duiden deze woorden de trouwe Jahwe-dienaars aan, die door rijken en machtigen onderdrukt worden, vgl. Amos 2 : 6, 4 : 1. Jahwe schept er vooral behagen in, zich het lot van deze groep aan te trekken. Hij doet hen opstaan van de met stof en vuil bedekte bodem. Bij מאשׁפת = ashoop, mestvaalt, zie Klaagl. 4 : 5, is m.n. te denken aan de „mound of rubbish" (Smith), die zich ophoopt bij de steden in het Oosten en waar de paupers in as, drek en afval overnachten en zoeken naar wat van hun gading is (vgl. Med en Kroeze, Comm. op Job 2 : 8). In 8b en d heeft het part. plaats gemaakt voor het impf., zie Ges-K § 116 x. Het doel van Jahwe's handelen wordt eerst bereikt in להושׁיב, waarbij דל en 'א als object zijn te denken, op deze slaat ook het suff. in ינחלם, dat hier en op vele andere plaatsen (b.v. Joz. 1 : 6) staat met dubbele acc.; de 'כסא כ is de zetel of troon, bestemd voor de נדיבים, de edelen, hooggeplaatsten in het volk, vgl. Num. 21 : 18, Ps. 47 : 10 (LXX heeft aan δυνατων nog λαων toegevoegd). Dat dezen van hun zetels afgetrokken worden, staat hier niet, wel in Luk. 1 : 52. In Ps. 113 : 7—8 wordt 8a—c vrijwel letterlijk geciteerd, hetgeen kan wijzen op algemene bekendheid van Hanna's lofzang, die aldus via Ps. 113 nog een bijdrage geleverd heeft voor het pascha-ritueel, immers Ps. 113 maakte deel uit van het hallel waarover Matth. 26 : 30 wordt gesproken. VdBorn wijst nog op Matth. 23 : 12. „Als bekanntes Beispiel" noemt Schulz „die Geschichte Josefs". Er zijn echter vele overeenkomstige gevallen te memoreren, b.v. Mefiboset, II 9, maar ook Saul, I 15 : 17, David, II 7 : 8 v., 12 : 7 v. en in het algemeen het volk Israël dat van onder de druk der Filistijnen is opgeheven tot een positie van eer en macht.

Blijkens het כי, waarmede 8e begint, en dat algemeen in causale zin wordt verstaan, wordt in de nu volgende strofe het voorafgaande gemotiveerd: Jahwe kàn dit doen krachtens zijn onbeperkte macht en Hij doèt het metterdaad als de Beschermer der zijnen. Men mag dan ook de slotregels van vs. 8 niet weglaten (omdat het ontbreekt in de LXX, zie BH, Smith), maar moet ze lezen in nauw verband met wat er op volgt (vgl. Schulz). 8e constateert dat de מצקי (= zuilen, pijlers, alleen hier) van de aarde aan Jahwe behoren, hetgeen insluit dat ze door Hem het aanzijn ontvingen. 8f wijst evenals Ps. 24 : 2, 104 : 5, Job 38 : 4—6 op wat Hij als Schepper heeft gedaan, nl. וישׁת enz. — een daad die alle menselijk voorstellingsvermogen te boven gaat en duidelijk demonstreert Jahwe's absolute verhevenheid boven, en onafhankelijkheid van ארץ en תבל, die wel van elkander onderscheiden worden, ook Ps. 24 : 1, 90 : 2, maar toch zeer nauw bijeenhoren, zodat b.v. ook wel gesproken kan worden van de 'מסדות ת, II 22 : 16. 'ת schijnt meer bepaald te zien op de wereld der mensen en der volken, Ps. 24 : 1, 33 : 8, 93 : 1, 96 : 10. Caspari merkt op dat vele psalmen van Gods scheppingswerk spreken (ook 121 : 2) en dat dit pleit voor de echtheid van 8ef.

Als Schepper is God ook de Regeerder van de wereld. „Dort erstehen 2 Fronten" (Gutbrod). De mensen zijn in twee kampen verdeeld (over de oorzaak daarvan wordt hier niet gesproken; zij wortelt reeds in Gen. 3 : 15). Enerzijds zijn er חסידיו, zoals met het qerê gelezen moet worden, zie BH. De 'ח zijn degenen die aan Jahwe's kant staan, Hem getrouw dienen, op Hem vertrouwen,

zich door Hem laten leiden in zijn wegen, de „Bundestreuen oder Loyalen" (König, Gesch. blz. 308); meer dan 20 maal komt de term voor in de Psalmen, ook II 22 : 26, Mi. 7 : 2. Het suff. zegt dat zij Jahwe toebehoren, delen in zijn gunst; par. staan צדיק, Ps. 37 : 28 v., אמון Ps. 12 : 2, 31 : 24. Daarom bewaart Hij רגלי ח׳, hun voeten (in Spr. 2 : 8 hun weg), opdat zij niet ten val komen, Ps. 56 : 14, 116 : 8, 121 : 3. De strekking is dat deze bewaring (niet alleen de voeten, maar) geheel de persoon betreft, zoals Ps. 121 deze gedachte uitwerkt. Anderzijds vindt Jahwe tegenover zich de רשעים, vgl. in Ps. 1 de ר׳ in tegenstelling met de צדיקים. Van hen zegt 9b ידמו, dat vlg. de lexica impf. nif. van דמם moet zijn (vgl. ook Ges-K § 67 g) met de bet. omkomen, vernietigd worden, vlg. Köh-B echter „zum Stillstehn gebracht werden, sich stillhalten müssen", in Jer. 25 : 37 echter „leblos (sein)"; inderdaad bet. de qal „sich still halten" en de bet. „verstommen" is dus op zichzelf zeer wel mogelijk (vgl. de Vulg, Stv, AV en RV; in de LXX ontbreken 9a en b), maar Jer. 49 : 26, 50 : 30, 51 : 6 pleiten toch alle voor de meer algemene betekenis omkomen, aldus de meeste comm., LV en NV. חשך als beeld van totale ondergang ook Nah. 1 : 8. Duidelijk blijkt dat Jahwe niet, als een oosters despoot, onverschillig is voor het wel en wee van zijn onderdanen, maar dat Hij zijn onbegrensde macht stelt in dienst van zijn heilsplan, de vestiging van zijn genade-heerschappij over zijn volk, welke insluit het gericht over allen die Hem weerstreven (vgl. Asmussen, Schneider, Gutbrod). Dit laatste wordt nader uitgewerkt in 9c—10ab. De ondergang der ר׳ staat vast, omdat geen mens door zijn eigen kracht iets tegen Jahwe vermag. כח moet slaan op menselijk vermogen en impliceert hier de gedachte dat de ר׳ uit 9b tevens de machthebbers onder de mensen zijn, dezelfden die in Ps. 2 : 2—3 getekend worden. גבר staat hier absoluut (in II 11 : 23 met על, 1 : 23 en Ps. 65 : 4 met מן), zoals dat ook het geval is in Ex. 17 : 11, 1 Kron. 5 : 2, Klaagl. 1 : 16, en moet bet. „die Ueberhand haben, siegen" (Ges-B) of „etwas ausrichten (können), succeed" (Köh-B). Deze l.g. betekenis zou behalve in ons vs. alleen nog voorkomen in Jer. 9 : 3 (MT: 2), vlg. Ges-B moet echter ook in deze beide plaatsen aan „dominieren" gedacht worden. In aanmerking genomen dat bijna overal sprake is van strijd, althans van een zekere tegenstelling tussen twee groepen, waarvan de ene het sterkst is en de overhand heeft, en dat ook vs. 9 beheerst wordt door de tegenstelling tussen Jahwe en de goddelozen, is deze bet. (met Ges-B) ook hier aan te nemen. De uitspraak is daarbij zó algemeen gehouden, dat zij ook kan gelden voor de חסיד. Het geldt voor alle mensen in elke strijd dat niemand door eigen — d.i. menselijke — kracht de overhand behoudt. Tegenover God in geen geval, maar ook t.o. mensen niet zonder goddelijke hulp. Ten slotte: לא behoort bij de gehele zin, maar is het best te verbinden met איש.

In 10a veronderstelt de LXX met ἀσθενῆ ποιησει de actieve vorm יחת (vlg. Ges-B wordt deze als impf. hif. gevocaliseerde vorm door „mehrere" gelezen), maar het heeft alle schijn dat de bedoeling is „den etwas schwierigen Satz bequemer zu machen" (Schulz) en de MT is zeer wel verstaanbaar, als men slechts יהוה beschouwt als het logisch subject, dat met nadruk vooropgesteld is omdat inderdaad de actie, waardoor de מ׳ verbroken of verpletterd worden van Hem uitgaat. Sommige comm. laten dit in de vert. duidelijk uitkomen (Keil, Schulz; de LV volgt de LXX). Te vergelijken is Ps. 46 : 5a. Te lezen is het

qerê מריביו (doch zie ben.), het grammat. subject, waarvan het suff. op Jahwe slaat. De bedoeling moet zijn: die met Hem twisten, tegen Hem strijden, Hem verwijten doen. Het part. hif. alleen nog in de corrupte tekst Hos. 4 : 4. יחתו, impf. hif. van חתת = verbroken worden, zie b.v. Jes. 7 : 8, 51 : 6, en vgl. hetgeen 4 a zegt van de boog der sterken. In 10 b geeft עליו, zoals het qerê luidt, door het suff. sing. enige aanstoot, die men wil uit de weg ruimen door de Godsnaam עליון te lezen (aldus Schulz, Hertzb, Leimb, Rehm, VdBorn). De noodzaak om tot een conjectuur over te gaan ontbreekt echter ten enenmale. Reeds Keil wees op de „rasche Wechsel des Numerus", die herhaaldelijk voorkomt, en verklaarde „über ihm" als „über jedem, der . . . hadert". Evenzo De Groot „over ieder hunner". Trouwens al zou men in 10 a met ketîb מריבו, dus sing., lezen, dan zou dit woord toch als coll. bedoeld zijn. ירעם vinden wij ook in 7 : 10 (met על) en II 22 : 14. De donder is de stem van Jahwe, Job 37 : 2—4, Ps. 29 : 3, waarin Hij zijn majesteit en ev. zijn toorn openbaart. 'בשׁ — doordat Jahwe vanuit den hoge strijdt, is Hij „unwiderstehlich" (Caspari, met verwijzing naar Joz. 10, Ri. 5). Als men עליו handhaaft, vervalt ook het motief om in ם — het suff. masc. plur. te zoeken (BH; vgl. Hertzb). Jahwe's onmiddellijke bemoeienis met de mensen loopt uit op een universeel gericht. De 'אפסי א zijn de einden (niet: grenzen, VdBorn) der aarde, Deut. 33 : 17, Jes. 45 : 22, Mi. 5 : 3. In het licht van 8 e f kan de uitdr. hier niet slaan op „das Ende des Landes" (Caspari). Het gerichthouden, oordelen, van Jahwe heeft een ongunstige nevenzin: veroordelen; dit eist de context, waarin sprake is van zijn handelwijze t.o. zijn vijanden, vss. 9—10 a b; hiervoor pleiten ook Gen. 15 : 14, Jes. 3 : 13, Ps. 50 : 4. De einden der aarde omvatten de gehele mensenwereld (vgl. Gutbrod). Dat Gods oordeel ook t.a.v. de zijnen (9 a) het recht zal handhaven en aan de dag brengen, is daardoor niet uitgesloten. Het spreken over Jahwe als wereldrechter sluit in dat eens allen zijn opperheerschappij zullen erkennen.

Geheel natuurlijk sluit zich hierbij aan dat er tenslotte gesproken wordt van hem, die als de door Jahwe aangestelde (in מלכו en משׁיחו slaan de suff. op Jahwe — vgl. II 22 : 51, 23 : 1, ook Ps. 2 : 6) en gezalfde koning „das Werkzeug Gottes ist . . . bei dieser Zurechtbringung seiner ganzen Schöpfung" (Gutbrod). Vast staat dat beide termen slaan op dezelfde persoon, zie ben. Van groot gewicht is of יתן en ירם als indic. of als iuss. moeten worden opgevat (dit laatste doen alleen Keil, Schulz en Caspari). Met volkomen zekerheid moge dit niet uit te maken zijn (zie Ges-K § 109 k), er valt voor de opvatting als iuss. in elk geval aan te voeren dat ירם naar de vorm duidelijk een iuss. is; met יתן staat het anders omdat de verkorting van de vocaal ook aan de verbinding (door maqqēf) met עז kan te danken zijn. Is echter ירם iussivisch bedoeld, dan eveneens יתן. Hiervoor pleit nu: 1°. het gebruik van het impf. ירים (plene) in 8 b; ware dit ook hier bedoeld, om welke reden zou het dan niet geschreven zijn? het onderscheid wijst op een andere modus; 2°. het gebruik van ידין in het voorafgaande versdeel; wijl dit een gewoon impf. is (indic.), kan ook m.h.o. hierop dezelfde vraag gesteld worden; 3°. het is eerder aan te nemen dat een lofzang als deze besluit met een heilwens voor de koning dan met een positieve verzekering, vgl. N. H. Ridderbos, KV van De Psalmen, blz. 25, alwaar analogieën; op zichzelf niet onmogelijk laat het zich toch minder goed plaatsen op een tijdstip dat Israël nog geen koning had. Het slot van de lofzang veronderstelt niet

beslist dat er reeds een koning is, maar wel geeft het uitdrukking aan de verwachting dat Jahwe een koning geven zal, welke verwachting gegrond kon zijn op Gods beloften, zie hierover boven blz. 90 v.

Hanna's psalm besluit dus met een bede voor de koning, die Jahwe zal geven. Welke koning? Het schijnt niet genoegzaam verantwoord om z.m. te zeggen, dat „de Messias bedoeld" zal zijn (De Groot); de gedachte aan deze Toekomstfiguur, die in Israël reeds vanouds verwacht werd (zie Edelkoort, Christusverw., blz. 79—107; Aalders, Chr. Enc. art. Messiaanse profetie; idem in: *Christus, de Heiland,* Kampen 1948, blz. 5—20; Gispen, Chr. Enc. art. Messias) is zeker niet uitgesloten, maar dit mag toch evenzeer gezegd worden van de gedachte aan een menselijke koning in een nabije toekomst, door wie Jahwe verhoging van zijn volk en gunstgenoten (vs. 8) zal teweegbrengen. De tekst is sober en daardoor enigszins vaag, maar wekt toch de voorstelling van een koning uit de mensen, die als door Jahwe gezalfd, het Messias-ideaal aanvankelijk zal verwezenlijken en daarheen vooruitwijzen. Deze voorstelling en verwachting heeft dan inderdaad later in David vlees en bloed aangenomen. Voor de door haar verbeide koning begeert Hanna dus, dat Jahwe hem kracht verlenen en zijn hoorn verhogen zal, zie bij 1c; hieraan herinnert vooral Luk. 1 : 69; zakelijk is te vergelijken Ps. 20 : 10. Wijl het lied in deze laatste uitspraak zinspeelt op het begin en a.h.w. hier zijn natuurlijke afronding vindt, is het moeilijk aan te nemen, dat het niet reeds terstond deel ervan uitgemaakt heeft. De verhoging van haar eigen hoorn gaf Hanna grond om die van de hoorn van Jahwe's gezalfde te verwachten. Op deze manier gewaagt zij althans indirect van de Messias, in wiens volmaakte triomf over Gods vijanden haar verwachting eens definitief zal worden vervuld, zie Keil, De Graaf. Hierin ligt dan de meerwaarde van haar profetisch woord. Over de bet. van de zalving zie men bij 9 : 16 en 10 : 1.

Over de LXX nog het volgende. Zoals boven, blz. 97 v. reeds vermeld werd, heeft deze midden in vs. 10 een citaat ingelast uit Jer. 9. Na de weergave van 10 a volgt eerst Κυριος ἁγιος. Daarna μη καυχασθω ὁ φρονιμος enz., hetgeen vrijwel woordelijk overeenstemt met Jer. 9 : 23—24, waarbij echter dient opgemerkt dat de tweede helft van vs. 24 zeer onnauwkeurig en ook onvolledig is weergegeven; het citaat eindigt met de woorden ἐν μεσῳ της γης. Het slot van vs. 24 ontbreekt dus geheel. Het heeft weinig zin zich te verdiepen in gissingen betr. het motief voor deze invoeging. Vlg. Hertzb is zij „sachlich ganz richtig". De Boer spreekt van „a poetical enlargement" en acht het „possible that a song for use in the Synagogue is woven in here" (blz. 58); Jer. 9 noemt hij niet eens. In 10d heeft de LXX τοις βασιλευσιν ἡμων.

11—13a. *Samuël bij Eli en zijn zonen*

De tekst van 11a is voor geen tweeërlei uitlegging vatbaar en laat geen twijfel bestaan aan de tegenwoordigheid van Elkana bij het in 1 : 24—28 verhaalde. Bevreemdend blijft het dat hij eerst nu genoemd wordt, eveneens dat de tekst zwijgt van Hanna, hoewel zij natuurlijk mee terugkeerde naar Rama. Het is dan ook zeer begrijpelijk dat Hertzb e.a. hier de LXX cod. A willen volgen, die in plur. gesteld is, nl. ἀπηλθον εἰς ᾿Αρμαθαιμ εἰς τον οἰκον αὐτων.

Dan zou echter de naam אלקנה (MT) geheel ontbreken. Daar de MT de naam 'א uitdrukkelijk noemt en een goede zin oplevert, is het 't beste deze te volgen; dat Hanna die in 1 : 24—28 sterk op de voorgrond trad (ook nog in vs. 1) nu niet meer vermeld wordt, is te verstaan. Elkana is ten slotte het hoofd, vgl. 1 : 3, 4, 21. Over de tekst nog het volgende. Evenals 1 : 19 zal vóór ביתו met 20 mss (zie BH) אל te lezen zijn. Voorts dient vermeld dat de LXX vs. 11 begint met και κατελιπεν (of -πον cod. A) αὖτον ἐκει ἐνωπιον Κυριου. Deze lezing heeft iets aantrekkelijks en zij wordt dan ook overgenomen door Schulz en Hertzb (door BH bij 1 : 28, vgl. De Groot), maar dit is geheel onnodig, vgl. De Boer. De zakelijke inhoud is wel juist, maar dit blijkt uit 11b: והנער enz. Hoewel nog heel jong moest de knaap Samuël al spoedig deelnemen aan de te verrichten werkzaamheden. שׁרת in pi. „ist ein kultischer Ausdruck" (Schulz) van de dienst in het heiligdom, terecht vert. de LXX dan ook λειτουργων. את is nota acc. als in 3 : 1. Dat Samuël nog niet zelfstandig kon optreden, spreekt vanzelf, maar dit ligt dan ook in את־פני enz., dat evenals Gen. 19 : 13, Lev. 4 : 6 voor (het aangezicht van), *onder het oog van* moet betekenen. Samuël stond dus onmiddellijk ter beschikking van *Eli,* die hem geaccepteerd had en tegelijk het opzicht over hem uitoefende; er was een persoonlijke band, zie vss. 18—21; dezelfde uitdrukking met יהוה in vs. 18.

Uit het feit dat alleen Eli hier en in 1 : 9 uitdrukkelijk הכהן genoemd wordt, leidt R. Presz (in zijn art. *Der Prophet Samuel,* ZAW 15, 1938, blz. 177—225) af, dat de gehele dienst nog onder leiding van Eli zelf stond en zijn zonen deze titel niet konden voeren, waaruit dan zou volgen dat een van hen in vss 13 en 15 als נער en beide in vs. 17 als הנערים worden aangeduid. Dit laatste is zonder twijfel juist, maar het eerste is zo apert onjuist, dat het niet in den brede behoeft bestreden te worden, zie de exegese. Uit alle gegevens is evident dat Eli reeds niet meer zelf actief dienst deed op het tijdstip dat ons verhaal begint, zie bij 1 : 3, hetgeen niet wegneemt dat hij als hoofd van de familie zijn ambt en verantwoordelijkheid behield; de titel hogepriester komt in Sm niet voor.

Het is niet doenlijk op alles wat Presz aanvoert in te gaan; verdienstelijk is zeker dat hij voor Samuël zeer beslist het ambt van profeet vindiceert. Maar zijn gevoelen dat aan cap. 1—3 door „drei verschiedene Hände" gewerkt is, en zijn spreken van „Geburtslegende" is niet bevorderlijk voor het verkrijgen van een goede exegese.

Evenmin is het nodig in den brede aandacht te wijden aan een art. van M. Noth over *Samuel und Silo* in VT XIII (1963), blz. 390—400. Noth betoogt dat cap. 1—3 is „eine uneinheitlich komplizierte Grösze", bestaande uit I (1—2 : 11; 2 : 18—21, 26b), II (2 : 12—17, 22—36) en III (3 : 1—21). I en II waren oorspronkelijk „von einander unabhängig", maar de auteur van III voegde ze aaneen, o.a. met het doel om op deze wijze verband te leggen tussen de grote profeet Samuël en het heiligdom te Silo. Noth beschouwt II als een stuk „jerusalemische Polemik gegen Silo". Maar is het niet vreemd dat een auteur die (vlg. Noth) zo positief t.o. Silo stond, zulk een stuk polemiek opnam? Het geheel stamt uit „die frühe Königszeit nach dem Tode Salomos". Opmerkingen van exegetische aard maakt Noth alleen t.o.v. 2 : 35 v. en 3 : 19 vv., zie aldaar.

Over בליעל zie bij 1 : 16; de scheldnaam die Eli zonder grond op Hanna van toepassing achtte, gold in werkelijkheid voor zijn zonen. 12 a wordt uitgewerkt in b: לא enz. De exegese wordt mede beheerst door de vraag of in 13 a een nieuwe zin

begint dan wel of dit versdeel (t/m העם) zakelijk nog bij 12 b behoort. Is dit laatste het geval, dan is ook משפט הכ׳ object van ידעו (men zie de uiteenzetting van Hulst O.T.T.P.). Dit verbum kan trouwens ook in 12 b niet een puur-intellectuele betekenis hebben; de Eliden wisten wel van Jahwe's bestaan, maar zij erkenden Hem niet, negeerden Hem, rekenden niet met Hem, vgl. Jer. 4 : 22, Hos. 5 : 4, Job 18 : 21, meer plaatsen bij Köh-B. ידע ziet meestal op een persoonlijke band, II 7 : 20, Ex. 2 : 25, en die is hier niet aanwezig (in 3 : 7 eist de context een andere opvatting). Nu is 13 a geen zelfstandige uitspraak, het moet met het voorafgaande of met het volgende verbonden worden. Tegen het laatste is een overwegend bezwaar dat in 13 b klaarblijkelijk een nieuwe zin begint. Men beschouwt 13 a dan wel als inleidende formule, b.v. VdBorn: „Dit was wat de priesters... toekwam:", maar hij vertaalt dan alsof er stond זה מ׳, hetgeen niet het geval is (vgl. het vooruitwijzende זה in vs. 34). Deze opvatting vindt men ook bij de Stv, AV en RV (Hertzb acht haar toelaatbaar, zie zijn betoog in ZAW 40, 1922 over „Die Entwicklung des Begriffes משפט im AT"), maar men voegt dan iets in (nl. òf זה òf een vorm van היה), waarvoor het Hebr. geen equivalent heeft, zie BH. Daarom verbinden verreweg de meeste comm. 13 a met vs. 12 (ook de Vulg, Luther, LV en NV). De zin is dan: *de zonen van Eli... bekommerden zich niet om Jahwe, noch om* מ׳ הכ׳. Voor deze opvatting pleit zeer sterk dat de term מ׳ הכ׳ terstond herinnert (wellicht ontleend is) aan Deut. 18 : 3, waar hij samen met het erop volgende מאת העם aanduidt: *hetgeen de priesters van de zijde des volks toekwam* als aandeel van het offervlees. De normen voor wat men de priesters moest afstaan, waren in de cultuswetten vastgelegd (zie Ex. 29 : 27, Lev. 7 : 34 v., Num. 18 : 18) maar de Eliden stoorden zich daaraan niet. Schulz is van mening dat de woordindeling moet zijn הכהן מאת, hetgeen steun vindt bij de LXX (του ἱερεως παρα του λαου) en 8 mss (zie BH). Mogelijk, maar misschien is door haplografie een מ (van מאת) weggelaten (Keil). Hoe dit zij, in elk geval is hier sprake van een ius constitutum, een wettelijk vastgelegde Anspruch (deze betekenis van מ׳ b.v. Ex. 21 : 9, 23 : 6, Deut. 27 : 18) en nu wil 13 b—14 door een voorbeeld te kennen geven, hoe de zonen van Eli daarvan afweken.

13b—17. *Onheilige practijken in het heiligdom*

Het vooraan staande כל t/m זבח stelt een geval (of een conditie, zie Ges-K § 116 w, 164 a, Brock § 123 g) waarvan de frequentie zich mededeelt aan het volgende verbum fin., dus: *telkens wanneer iemand* enz. Blijkens ז׳ gaat het om een slachtoffer, waarschijnlijk met maaltijd daarná, als 1 : 4 v. Oudtijds was het gebruik dat de offeraar zelf het dier slachtte, zie Gispen, Comm. op Lev. 1 : 5, 3 : 3 v; De Vaux II blz. 234; de priester zelf is schijnbaar niet eens aanwezig. נער הכ׳ is subj. van ובא: *dan kwam de knecht* enz. כבשל enz. toont dat men gewoon was het vlees te koken. In de offerwetten is ב׳ pi. betr. zeldzaam; Ex. 29 : 31, Lev. 8 : 31 noemen een speciaal geval. Het gaat in vs. 13 over dat deel van het offerdier, dat na het offeren voor de maaltijd overbleef (anders dan in vs. 15). מזלג, alleen hier, is blijkbaar een vork, beter nog: een krauwel, want het verhaal doet denken aan kromme, gebogen tanden; deze vleesvork had er drie. Tekstemendatie — zoals Kittel BH en Schulz aan-

brengen — waarbij 'מ zonder ה in st.constr. staat, is overbodig, zie Ges-K § 131c; 'שׁ 'שׁ fungeert als appositie. Vlg. Med is er te Lachis in een graf uit de 11e of 10e eeuw v. Chr. zulk een vork gevonden, „un trident de fer" (50 cm lang) „à poignée courte" etc. Daar het vlees eerst zacht moest zijn, wachtte de priesterknecht tot het bijna gaar was. Dan gebeurde wat vs. 14 zegt: והכה enz., het vervolg van בא. Als obj. is te denken 'מ (LXX heeft αὐτὴν), maar nodig is het niet; wij kunnen zeggen: *dan sloeg hij in* enz. Er worden vier „Gefäsze" genoemd; het kon dus zijn een כיור = bekken, 1 Kon. 7 : 30, of *pot*, of een דוד = diepe, ronde *kookpan*, of -ketel met hengsel, ook 2 Kron. 35 : 13, of een קלחת = pot, *ketel*, alleen nog Mi. 3 : 3, of een פרור = kookpot of -pan, in Num. 11 : 8 voor het bereiden van het gestampte manna, in Ri. 6 : 19 voor het opdienen van het vleesnat, waarschijnlijk een metalen pan of *schotel* met één handvat, zie Gispen, Comm. op Num. 11 : 8, Van Deursen, blz. 32v. Een kenmerkend onderscheid tussen de genoemde gebruiksvoorwerpen is niet aan te geven, juist hier blijkt dat we min of meer met synoniemen te doen hebben. In LXX heeft cod. B alleen de laatste drie, A heeft ze alle vier. Hetgeen waar het nu op aan komt is het volgende: כל־אשׁר enz., d.i. *alles wat de krauwel ophaalde, nam de priester voor zich.* Vrijwel algemeen leest men לו i.p.v. בו, zie BH „c.Vrs". Aan te nemen is dat de knecht het vlees aan zijn meester bracht. Naar alle waarschijnlijkheid leverde deze methode — welke men vlg. Edelkoort wel van de Kanaänitische priesters geleerd zal hebben — méér op dan hetgeen de priester volgens het geldend recht toekwam. Deze ruwe, onheilige manier-van-doen was geen uitzondering, maar ככה enz. Subj. van de plur. יעשׂו kunnen alleen de zonen van Eli zijn, zie vs. 12; ישׂראל is coll., vandaar plur. באים. Het gaat over die Israëlieten die daar, d.w.z. in de tempel, te Silo kwamen. Vooral uit dit slot van vs. 14 is evident, dat we in dit vs. niet met een wettelijk voorschrift (VdBorn) te doen hebben.

Zo maakten de Eliden inbreuk op het recht van de offeraar, aan wie de gehele vleesvoorraad (behalve het wettig priesterdeel) toekwam om het offermaal te houden. De mogelijkheid bestaat dat er (omdat het geregeld zo toeging) „eine Art Gewohnheitsrecht" (Schulz) gegroeid was. Men schikte zich, maar besefte heel wel dat het zo niet behoorde te geschieden. Veel ernstiger („encore plus grave" — Med) was het volgende misdrijf. גם „evidently introduces the climax" — Smith, het behoort bij de gehele zin, maar speciaal bij 15 a, waar gedoeld wordt op de wettelijke practijk die als eerste offerhandeling — na de sprenging van het bloed — voorschreef het verbranden van al het vet op het altaar, zie Lev. 3 : 7—11, 12—16 (vgl. Gispen, Comm. op Lev., blz. 68 en GTT, jaargang 1950, blz. 40—52). Bij יקטרון is geen bepaald subj. te denken, al was het aansteken van het vet, חלב, zie b.v. Lev. 3 : 3, wel de taak van de priester; deze laat alles schijnbaar maar aan zijn knecht over; het verbum is frequent. bedoeld, evenals בא, zie Ges-K § 112 oo קטר hif. ook Ex. 30 : 7, met 'ה Lev. 4 : 19 e.e. הזבח — als vs. 13, aanduiding van het brengen van een slachtoffer; men stelle zich voor dat de man juist gereed is met het slachten, villen en in stukken delen van het dier. Nu komt de נער en eist een deel op: תנה enz. = *geef toch vlees.* Het gaat nu niet om de quantiteit, maar *om het* vlees *te braden voor de priester;* daarom moet het ingeleverd zijn voordat het in de kookpot terecht komt. צלה alleen hier en in

Jes. 44 : 16, 19. ולא enz. toont dat de 'נ handelt in opdracht van zijn meester: *hij wil geen gekookt vlees van u aannemen.* LXX en Vg hebben beide 1e pers: (λαβω accipiam), wellicht naar vs. 16 slot. כי אם drukt een krachtige tegenstelling uit: *doch alleen.* חי moet hier *rauw,* vers vlees aanduiden.

16 Deze handelwijze bleef — stellig meermalen — niet zonder protest. De tekst van vs. 16 wijkt in regel 1—5 van 4 Q (waarvan kolom II de vss. 16—25 bevat) op verscheidene punten (meestal van ondergeschikte betekenis) af van de MT, zonder dat hij dan steeds steun vindt bij de LXX. In de aanhef van vs. 16 heeft 4 Q וענה האיש וא[מ]ר אל נער הכוהן. De LXX staat veel dichter bij de MT met και ἔλεγεν ὁ ἀνηρ θυων (dit part. kan naar vs. 15 zijn toegevoegd). Daarom is waarschijnlijk wel juist wat Eybers opmerkt: „the latter text (i.e. 4 Q) is perhaps a Targumistic expansion for greater clarity". waarop hij dan even verder laat volgen dat het perf. „suits the grammatical rule better". Daarom acht hij mogelijk dat de oorspronkelijke tekst was ואמר אליו האיש. Hiervoor is inderdaad veel te zeggen, aldus ook Schulz e.a., zie BH; (Ges-K § 159 f acht het impf. cons. in een Bedingungssatz toelaatbaar). Ook vs. 15 heeft het perf. en het wordt dus hier: *wanneer de man dan tot hem zeide.* De nadruk waarmede in zijn oratio recta de inf. abs. voorop staat is in casu zó begrijpelijk, dat deze met Eybers gehandhaafd moet worden, al ontbreekt hij in 4 Q: יקטיר הכוהן. Dat de inf. abs. pi. staat bij een verbum fin. in hif. is geen bezwaar, de betekenis is dezelfde, zie ook Ges-K § 113 w, Brock § 93 c. Opvallend is telkens de scriptio plena in kôhēn. Een ander verschilpunt is bij 4 Q מכול אשר i.p.v. כאשר. De LXX stemt overeen met 4 Q, heeft nl. ἐκ παντων ὡν. Ook deze lezing zou een kleine uitbreiding van de MT kunnen zijn, maar „it is difficult to arrive at a conclusion" (Eybers). Daar het zakelijk verschil miniem is, kunnen we ons 't best aan de MT houden. In elk geval zegt de tekst dat de offeraar — „der einfache Bauer" (Gutbrod) — opkomt voor de rechten van Jahwe en daarmede voor eerbiediging van de voorgeschreven regels voor het verkeer in het heiligdom: *laten ze eerst behoorlijk het vet aansteken* enz. כיום zou ook „aanstonds" kunnen betekenen, maar wordt vrij algemeen opgevat als „zuerst" („d'abord", Med), en dit past uitstekend, vgl. ook Gen. 25 : 31, 1 Kron. 22 : 5. Het gaat hierom dat Israëls God, die in de tent boven de cherubs troont, éérst zijn deel ontvangt, en dat de priester daarná aan de beurt komt, zie Lev. 7 : 28—34, 10 : 15. Het recht van de priester wordt dus niet betwist, integendeel, heel royaal klinkt het וקח enz.: *neem dan voor u zoveel gij begeert.* נפש staat feitelijk voor de persoon (vgl. Med), maar wordt ook wel vertaald door (uw) „hart", b.v. de NV, vgl. Becker, blz. 37.

Bij ואמר in 16b is de priesterknecht weer aan het woord. In plaats van לו is met 4 Q לא te lezen, zie het tekstcritisch materiaal in BH. De negatie is onmisbaar m.h.o. op כי = *maar* (zie Köh-B s.v. nrs. 6 en 7); het verzoek van vs. 15 (תנה) is nu een bevel geworden: תתן, en wel עתה: *nu dadelijk.* — De rol 4 Q bevat aan het slot van vs. 16 een lange uitweiding, waarin de drietandige vork en een deel van het kookgerei uit vs. 13 terugkeren, maar welke sterk „gives the impression of a targumic gloss" (Eybers). Dat er met de spreker niet te transigeren valt, toont ואם־לא = *en anders* (Med: si non); het perf. לקחתי staat gelijk met praesens of futurum instans; aldus „bei einer Drohung"

(Ges-K § 106 m) ook II 5 : 6. חזקה staat steeds met ב, b.v. Ri. 4 : 3. De offeraar werd feitelijk gedwongen toe te geven. Het ergste was echter dat door dit optreden het heilig karakter van de offerritus met voeten getreden werd door hen wier taak het juist was om te waken voor de rechten van Jahwe en de heiligheid van zijn dienst. Hetgeen zij deden was „eine Art Gottesraub" (Schulz, vgl. Keil), een echt sacrilegium, een bewijs dat met de beschuldiging van 12—13 a niets te veel gezegd is.

Vs. 17 komt hierop terug door uit het voorafgaande de conclusie te trekken. ותהי constateert: *zo was enz.*, subj. is חטאת = overtreding van de gestelde norm (vgl. VdBorn). Met 'הנ kunnen alleen de zonen van Eli bedoeld zijn, niet hun knechten (De Groot, VdBorn). Het is evident dat de tekst de Eliden wil tekenen en velen vatten dan ook terecht het lidwoord op als pron. dem. (zie Ges-K § 126 c). „The servants are not the guilty ones" (De Boer, blz. 83). Uit de benaming 'הנ valt niet af te leiden dat Chofni en Pinechas nog jonge mannen waren, zoals Presz meent (zie bij vs. 11; ook Caspari). נער is ook de man in de kracht van het leven, die ondergeschikt is aan een oudere, Ex. 33 : 11. De Eliden waren in hun relatie tot de veel oudere hogepriester Eli נערים, maar overigens mannen van middelbare leeftijd. Het talrijke nageslacht van Eli stamde van hen af, zie 22 : 18 en vgl. 4 : 19 vv., 14 : 3. — Over את־פני zie bij vs. 11. Hier is het: *in het oog,* d.i. in de schatting *van Jahwe.* Het ontbreekt in 4 Q, maar zie de LXX.

Een belangrijk verschil tussen de MT en 4 Q is dat in l.g. האנשים ontbreekt. Dit feit versterkt het getuigenis van de LXX die vert. ὁτι ἠ θετουν την θυσιαν Κυριου en die reeds gevolgd werd door de LV, Schulz e.a. Hiervoor is wel aanleiding in de MT want deze is niet bepaald duidelijk. Immers wie zijn bedoeld met 'הא? Zegt men: de Eliden (Keil, Goldman, Med, Hertzb), dan is het woord geheel overbodig, want deze zijn in 17 a al genoemd. Zegt men: de lieden uit Israël die getuige waren van hun gedrag (zo b.v. Leimb, De Groot, Stv, NV), dan zou men kunnen vragen: waarom niet eenvoudig העם gebruikt? Van nog meer gewicht is dan dat 17 b bij die opvatting niet spreekt over de zonde der Eliden, maar over die van het volk, zie de NV: „de mensen gingen het offer des HEREN gering achten". Deze gedachte is zeker niet onaanvaardbaar, maar is toch door het genoemde bezwaar minder plausibel. En nu 4 Q en LXX overeenstemmen en (zonder „de mannen") een uitnemende zin geven schijnt het verantwoord zich hierbij aan te sluiten, 4 Q voor de oorspronkelijke tekst te houden en te vertalen: *want zij behandelden de offergave van Jahwe verachtelijk.* Het subj. is dus hetzelfde als in 17 a Het laat zich denken dat 'הא als randglosse diende ter verduidelijking van הנערים; in feite werkte het verwarrend. Een conclusie uit het bovenstaande is dat dus in vs. 17 niet over de houding van het volk gesproken wordt. Nog zij opgemerkt dat מנחה hier in het algemeen de offergave als geschenk aan Jahwe aanduidt, zie b.v. König blz. 295, evenzo 26 : 19, Gen. 4 : 3, Ri. 6 : 18. Een ander ernstig vergrijp van sexuele aard wordt vermeld in vs. 22.

18—21. *Kinderzegen in het gezin van Samuëls ouders*

Caspari laat deze pericoop volgen op vs. 11, zodat vs. 22 aansluit bij vs. 17.

Ook Presz beweert dat vs. 18 is „Fortsetzung von 2 : 11" en VdBorn is van hetzelfde gevoelen. Dit alles wordt zonder enige argumentatie of tekstcritische bewijsgrond geponeerd, maar kan dan ook z.m. als willekeurige ingreep in de overgeleverde tekst worden afgewezen. Toch is het de moeite waard even te luisteren naar Hertzb, die van het gehele stuk vss. 11b—36 zegt: „hier gehen zwei Handlungen neben einander her. Die eine . . . beschreibt des Heranwachsen Samuels und sein Hineinwachsen in den ihm zugedachten Dienst. Die andere schildert die Sünde das Hauses Elis und schlieszt den Ausblick auf seine Bestrafung an." Voorts constateert hij dat deze twee „vom Verfasser bewuszt miteinander verarbeitet" zijn, „nicht erst das Werk des Endverfassers." Inderdaad is het een ernstige miskenning van de schoonheid van dit stuk proza, dat men het beziet als een — niet eens goed geslaagde — „samenvlechting van de hem (nl. de auteur) ter beschikking staande gegevens" (De Groot). Bij onbevangen lezing moet men toch wel de indruk van Hertzb als juist erkennen. Vss. 2—17 en 22—26 zijn geen „Einschübe" zoals ook Schulz aanneemt. Maar de auteur schildert twee parallel lopende ontwikkelingen, waarin Eli's zonen de tegenspelers van Samuël zijn, op zulk een wijze dat de zwarte bladzijden van hun misdaden telkens (nl. in vs. 18, 21 en 26) afgewisseld worden door een korte, maar gunstige notitie over Samuël, zodat wij hier feitelijk een hoopvol refrein beluisteren, dat het uitzicht opent naar een betere toekomst (zelfs in de dreigende onheilsprofetie ontbreekt dit niet, vs. 35). Door de spreiding van deze notities suggereert de auteur tevens bij de lezer de indruk, dat hij telkens een later tijdstip van Samuëls jeugdjaren op het oog heeft, zodat wij hem a.h.w. volgen in zijn ontwikkeling van kleine knaap tot jonge man, zie vooral vs. 26. Samuël is door God in Silo geplaatst, opdat hij uit eigen ervaring zou weten, hoe men in het heiligdom *niet* verkeren moet en hoe een onheilige wandel tot de ondergang voert. Door de tegenstelling met Eli's zonen toont hij zich aanvankelijk reeds de man, in wie God „sein Werk weiterführen wird" (Gutbrod, zie ook Asmussen, Schneider).

Over מְשָׁרֵת zie bij vs. 11. In אֶת־פְּנֵי (dat in 4 Q onleesbaar is) wordt אֵת door Smith en VdBorn als nota acc. opgevat. De betekenis moet echter gelijk zijn aan die in 11 b, maar wat dáár slaat op de verhouding van Samuël tot Eli, slaat hier op zijn dienen *onder het oog van Jahwe*. Er ligt iets in van een persoonlijke band aan Jahwe. Vs. 18 gaat dieper dan vs. 11. Samuël verricht de dienst (zo zegt 18b) *als knaap* (vgl. in vs. 33 אֲנָשִׁים = als Männer, Ges-K § 118 q) *omgord met een linnen lijfrok.* חָגוּר (ook II 6 : 14 en Ri. 18 : 11) wijst erop dat de אֵפוֹד met een gordel om het middel werd vastgemaakt. Vlg. Schulz was de gordel een los onderdeel van de efod, maar Ex. 28 : 8 geeft een andere indruk. Over de vorm, het model van de efod bestaat onzekerheid, de vert. is dan ook ongelijk (LV: schouderkleed; De Groot: heupschort); VdBorn, Med en Hertzb laten het onvertaald. Evenzo LXX en Vg. Zeker is dat de 'א door het nomen בַּד (LXX: βαρ) onderscheiden wordt van de zeer kostbare efod van de hogepriester, Ex. 28 : 6—14. De 'efôd bād was van linnen (vgl. Ex. 28 : 42). De term komt alleen nog voor van de mannelijke personen uit het priestergeslacht te Nob, 22 : 18, en van David in II 6 : 14, 1 Kron. 15 : 27, maar ontbreekt in de opsomming van de priesterlijke kledingstukken, Ex. 38 : 40 v.v., en is dan ook geen ambtelijk gewaad. Samuël was trouwens geen

priesterzoon en eerst alleen tempeldienaar. Men kan zeggen dat de 'efôd bād kenmerkend was voor mannen, die in of bij het heiligdom dienstwerk verrichtten, zie Koolhaas, blz. 115, en vooral Kruyswijk, § 4, blz. 105—119, waar in noot 70 veel lit. is genoemd; voorts De Vaux dl. II, blz. 223 vv., Gispen art. efod in Chr. Enc. Vermoedelijk beschikte het priestergeslacht te Silo over een aantal (kleinere en grotere) exemplaren van dit kledingstuk ten gebruike bij het heiligdom.

De nadruk waarmede in vs. 19 מעיל ק' vooraan staat, wijst op een zekere tegenstelling: op dit punt moest de kleding van Samuël door het ouderlijk huis worden aangevuld; misschien echter geschiedde dit spontaan zonder afspraak. De מ' was een „ärmelloses Obergewand," „coat" (Köh-B), dat als een mantel omgeslagen werd; de vert. is dan ook meestal mantel (LV, NV, De Groot, VdBorn e.a.), tunique (Med, vgl. Vulg: tunica), maar ook Rock (Schulz). Vlg. Goldman was het „a long outer garment, worn by people of rank or special status". Als we letten op 15 : 27, 18 : 4, 24 : 5, 28 : 14 is moeilijk aan te nemen, dat de meᶜîl een onderkleed zou zijn (Schulz). De verhouding tussen beide kledingstukken is dan ook niet volkomen duidelijk, temeer omdat wij niet weten of ze ook tegelijk gedragen werden (het geval van David, 1 Kron. 15 : 27, kan een uitzondering geweest zijn, daar het als iets bijzonders vermeld staat, dat hij een ᵓefôd bād droeg). De afleiding van מעיל (zie de lexica) wijst in de richting van een bovenkleed. Men zie verder König (Geschichte), blz. 266 vv., ook Galling, art. Priesterkleidung, over efod en meᶜil beide.

4 Q stemt voorzover leesbaar overeen met de MT, die verhaalt: *maar een kleine mantel placht zijn moeder voor hem te maken.* תעשה schildert hier omnium consensu, vgl. b.v. Goldman, een gewoonte en dit geldt dan ook voor het onmiddellijk volgende perf. (zie Brock § 41 f). Het laatste vloeit trouwens ook voort uit מימים י', dat evenals in 1 : 3 (zie aldaar) *van jaar tot jaar* moet betekenen, want het gaat om een jaarlijks (derhalve aan een vaste tijd verbonden offer). Merkwaardig is dat er zelfs niet meer gezinspeeld wordt op Peninna en haar kinderen als reisgenoten. Voor Hanna is het zeker een feest geweest om het manteltje (dat natuurlijk elk jaar weer groter moest zijn) te gaan brengen, en zo was het ook reeds bij het vervaardigen ervan, dat geschiedde met bekwame hand, maar begeleid werd door een gebed voor de kleine knaap, ver van het ouderlijk huis (vgl. Asmussen). וברך enz. — het bovengezegde is ook voor dit perf. nog van toepassing in die zin, dat Eli telkens ongeveer dezelfde zegenwens uitspreekt, die wel bestemd is voor *Elkana en zijn vrouw* beide, maar waarin Elkana de aangesprokene is. Op dit punt heeft 4 Q in regel 10 twee woorden anders dan de MT, nl. לאמר ישלם i.p.v. ואמר ישם. De MT spreekt dus van stellen of zetten van זרע (vgl. שית in Gen. 4 : 25), maar 4 Q van teruggeven of vergelden. Eybers zegt ervan: „Both versions make sense and it is hard to choose the better one". Inderdaad maar als we in aanmerking nemen dat 4 Q bevestigd wordt door de LXX met λέγων ᵓΑποτισαι, slaat de balans toch wel enigszins door naar de lezing van 4 Q. De betekenis van ἀποτινω is vergoeden, terugbetalen, vergelden, dit klopt dus precies op de pi. van שלם waarvoor de lexica ook opgeven: Ersatz leisten. Waarschijnlijk heeft ook de Vulg dit verbum gelezen (reddat tibi). Dus Eli's wens houdt in dat Jahwe in de plaats van (תחת), in ruil voor de Hem gewijde zoon (1 : 28) aan

Elkana nog ander זרע verlene als vergoeding, om hen te belonen. שאלה is hier niet — zoals in 1 : 17, 27 — de begeerte als zodanig, maar het voorwerp ervan, het (of de) begeerde, de „afgebedene" (De Groot). Deze opvatting wordt bevestigd door de aan 'שׁ toegevoegde relatieve bijzin. Een moeilijkheid is hier, dat bij het verbum שׁאל een passend subject ontbreekt. Hertzb e.a. willen יהוה tot subj. maken en daartoe de ל schrappen (zie BH), maar dit is uit tekstcritisch oogpunt niet te verantwoorden (LXX en Vg hebben de Godsnaam als dativus weergegeven) en ook zakelijk past deze wijziging hier niet. Anderen willen een verbaalvorm in fem. lezen (Smith, Schulz, De Groot). In dit verband is van belang dat 4 Q in regel 11 na אשׁר een vorm heeft die begint met השׁאי, daarna komt een lacune en dan volgt י]הוה. Het springt in het oog dat dit tekstgetuigenis (hoewel onvolledig) gunstig is voor de veronderstelling, dat te lezen is de 3e pers. fem. השׁאילה (Smith). Deze lezing verdient de voorkeur boven de MT; vooreerst om het genoemde bezwaar van de masc. vorm; het fem. slaat duidelijk terug op האשׁה, dus op Hanna. In de tweede plaats ook omdat de vorm השׁיאלה sterk herinnert aan 1 : 28, waar Hanna dit verbum in de 1e pers. bezigt en er ook ליהוה op laat volgen. Deze sterke overeenkomst maakt hoogst waarschijnlijk dat 'השׁ ook hier afstaan betekent, dus: *die zij aan Jahwe heeft afgestaan.* Hanna's woorden zijn — evenals heel het 1 : 9—28 verhaalde blijkbaar door Eli niet vergeten. Hij gevoelt een band aan dit gezin. „Hier darf er segnen" (Schneider). Ten slotte vermeldt vs. 20 dat Elkana en Hanna weer naar huis gaan. Met 12 mss en Pesj. (zie BH) is te lezen מקומם, d.i. Rama.

Vs. 21 begint vlg. 4 Q met ויפקד, LXX en Pesj. stemmen hiermede overeen. Deze lezing is veel meer aannemelijk dan het כי־פקד van de MT. De ו kan licht tot כ verhaspeld zijn. De auteur laat zien hoe de wens van Eli meermalen in vervulling is gegaan en hoe Jahwe daarin zijn woord tot een echte zegen gestempeld en bevestigd heeft. פקד, Gen. 21 : 1 t.o.v. Sara (VdBorn), wordt ook elders in bonam partem gebezigd, zie de lexica. In regel 12 van 4 Q ontbreekt ותהר en wordt ותלד gevolgd door עוד, in beide opzichten stemt de LXX met deze tekst overeen, terwijl de Vulg precies de MT weergeeft. Terecht oordeelt Eybers dat het e.g. woord „could easily have been omitted", het is stellig oorspronkelijk en na 21a ook vrijwel onmisbaar als onmiddellijk gevolg van Jahwe's bemoeienis met haar, vgl. 1 : 20. Het vervolg van de zin wil natuurlijk zeggen dat zij successievelijk nog vijf kinderen heeft gebaard, dus: behalve haar eerstgeborene. Dit komt 't duidelijkst uit wanneer עוד deel uitmaakt van de tekst, wat dan ook waarschijnlijk wel het geval is. Het kan in de MT door homoioteleuton (ook ותלד eindigt op ד) zijn overgeslagen. Hanna ontvangt wel een zeer rijke vergoeding voor het offer dat zij gebracht heeft. Haar smaad is vervangen door moederweelde. Op Eli valt in zijn priesterlijk-profetisch optreden in deze pericoop een gunstig licht. En dit geldt ook van Samuël, want uit het feit dat „der Herr ... mit solchem Segen antwortet" (Hertzb) blijkt wel dat hij deelt in de gunst van Jahwe. Het slot van vs. 21, ויגדל enz., moge dan ook allereerst slaan op zijn lichamelijk groter worden (vgl. van Mozes Ex. 2 : 10, 11), in het עם־יהוה ligt nog iets méér: Samuël werd zich ook geleidelijk meer bewust dat hij verkeerde in Jahwe's tegenwoordigheid, vgl. de opmerkingen van Douma, blz. 32. De auteur laat hier

even uitkomen dat Samuël niet door het slechte voorbeeld der Eliden meegesleept werd. הנער ontbreekt in 4 Q, maar is stellig (ook op grond van de LXX) te handhaven.

22—26. *Eli's vruchteloos vermaan; Samuëls opbloei*

Over de plaats van deze pericoop als onmisbaar onderdeel van heel het stuk vss. 11—36 zie hetgeen is opgemerkt op blz. 107 v. Het herhaald voorkomen van de oude uitgang ין — zou kunnen wijzen op ontlening (althans van vss. 22—25) aan een andere (oude) bron dan de context, maar met zekerheid is hiervan niets bekend en de exegese mag zich niet door zulk een veronderstelling laten beïnvloeden.

22a is volkomen duidelijk. Eli's hoge ouderdom is reeds de achtergrond van 1 : 3 (zie bij vs. 11). De tekst is in regel 13 van 4 Q langer, maar de mededeling dat Eli negentig jaar oud was, is hier „probably influenced by 1 Sam. 4 : 15" (Eybers). De LXX komt overeen met de MT. De vermelding van Eli's hoge leeftijd (waarmede ongetwijfeld ook de verzwakking van zijn gezicht gepaard ging, 3 : 2) dient als inleiding voor hetgeen we vervolgens vernemen, dat hij niet meer op eigen aanschouwing, maar op mededelingen van anderen moet afgaan (vgl. Schulz), vandaar שׁמע, vgl. ook vs. 23. 4 Q heeft eerst enkele kleine verschillen, nl. וישׁמע en לבני i.p.v. לכל, terwijl het eerste כל van de MT ontbreekt. Het is moeilijk met zekerheid te zeggen welke tekst we moeten volgen; wel pleit de overeenstemming van de LXX met 4 Q voor l.g. tekst en zakelijk is daartegen ook geen overwegend bezwaar. Wij kunnen vertalen: *Eli nu was zeer oud, maar hij vernam wel* enz. Anders staat het met hetgeen in de MT volgt na ישׂראל, wijl dit gedeelte in 4 Q geheel ontbreekt; wat de LXX betreft is dit ook het geval met cod. B, terwijl cod. A (afgedacht van minutieuze verschillen) een weergave bevat van de MT. Nu wordt in het voorafgaande versdeel met את־כל enz. duidelijk gedoeld op het onbehoorlijk gedrag en optreden van de Eliden t.o. de Israëlieten, zoals dat in vss. 12—16 beschreven is, de woorden ואת אשׁר enz. noemen echter een nieuw, ergernisgevend misdrijf van dezelfde personen. Het is dan ook moeilijk aan te nemen dat dit bericht feitelijk te danken zou zijn (zonder enige grond in de context) aan een z.g. redactor (Schulz). Dit gevoelen wordt door Med breedvoerig en geargumenteerd bestreden. In de laatste tijd wordt de MT vrij algemeen weer gehandhaafd; Med wijst ook op het getuigenis van Luc, Targum, Pesj en Josephus, en voegt eraan toe dat opzettelijke verzwijging van het wangedrag der priesters in de LXX, cod. B eerder te verklaren zou zijn dan „une accusation gratuite". In deze geest laat De Boer zich uit (blz. 53), evenzo Eybers als oplossing voor de moeilijkheid, dat de slotzin van vs. 22 in 4 Q ontbreekt. Dat hier opzet aanwezig is, moge niet te bewijzen zijn, van de MT mag in geen geval iets geschrapt worden. Zie nog bij het slot van vs. 22.

Zoveel over de tekstgestalte. De inhoud bestaat in een ernstige beschuldiging aan het adres van Eli's zonen, nl. dat zij zich (voor de bijslaap) neerlegden bij enz. Ook dit was een doorslaand bewijs dat zij niet rekenden met Jahwe (v. 12), die juist allereerst in zijn heiligdom en van zijn dienaren heiligheid vordert (Lev. 10 : 3). De exegese beweegt zich vooral om de vraag wat de

positie en de taak was van de genoemde נשים. Het bericht is echter op dit punt uiterst sober. Het part. צבאות wijst i.v.m. פתח enz. op een bepaalde functie. צבא ziet wel meestal op een uittrekken tot de strijd, b.v. Num. 31 : 7, 42, maar ook op de dienst der Levieten, Num. 4 : 23, 8 : 24, zie Gispen Comm. t.p. König (Geschichte, blz. 233) meent dat de term gebruikt is — nl. in Ex. 8 : 8 en in ons vs. — omdat deze vrouwen „gleichsam in Kriegsdienst standen" en dat zij zich mogelijk verplicht hadden tot een ongehuwde staat. Voor dit laatste is geen grond aanwezig. De taak van deze vrouwen bestond vlg. Hertzb erin „den für das Geschehen am Heiligtum besonders wichtigen Eingang sauberzuhalten", zie ook zijn art. over Mispa in ZAW 47, 1929, blz. 169, 175. Leimb en Hertzb denken voornamelijk aan zorg voor het schoonhouden van de priesterlijke kledingstukken en het vaatwerk van de offerdienst. Nog andere gissingen noemt Gispen in zijn KV over Ex. 38 : 8. Hoewel dus „rien ne précise les occupations de ces femmes" (Med), is er generlei grond om deze vrouwen zonder meer gelijk te stellen met „prostituées sacrées" (Köh-B), zoals De Groot, VdBorn en Edelkoort doen, l.g. met de opmerking op blz. 28 dat het „vrij onnozel" zou zijn in deze vrouwen „een soort van werksters" te zien. Waarom onnozel? Er waren ongetwijfeld werkzaamheden om en bij het heiligdom, voor welke vrouwelijke hulpkrachten meer geschikt waren dan mannelijke, vgl. Oosterhoff. Wel kon daardoor gelegenheid ontstaan tot het plegen van ontucht, en dat is er dan ook blijkens ons vs. van gekomen, maar het is uitgesloten dat dit reeds terstond bij de oprichting van de אהל מ׳ het geval geweest zou zijn (zoals Edelkoort uit Ex. 38 : 8 afleidt). Hulst O.T.T.P. merkt op dat צ׳ „can have also a cultic meaning", zodat de vert. kan luiden „women who offered themselves". Daar hij voor zijn vert. geen enkele analogie noemt, is de vert. *dienst deden* (NV) mede op grond van Num. 4 : 23, 8 : 24, te handhaven.

In vs. 23 begint Eli's vermaning aan zijn zonen. Wat de tekst betreft, deze is vlg. Ges-K § 126 y „verderbt", maar hij gaat ervan uit dat de LXX op een betere tekst berust. Deze is in het eerste gedeelte korter (alleen cod. A heeft ῥηματα πονηρα) maar aan het slot breder nl. ἐκ στοματος παντος του λαου Κυριου. Deze lezing wordt niet gesteund door 4 Q, integendeel, hiervan zegt Eybers: „that what is visible in the text supports the MT". Bovendien is moeilijk aan te nemen dat אלה (aan het slot; aldus Ges-K) een verminkt אלהים zou zijn, want het voorafgaande העם is geen stat. constr. Inderdaad geeft אלה hier geen zin, maar vermoedelijk is het van zijn plaats geraakt en behoort het te volgen op רעים, dat eveneens zonder lidwoord staat. Zo ook Hertzb, die de gehele woordgroep van את tot אלה wil verschuiven naar het slot, dus na העם. De zin loopt dan wel beter, maar het is vrij dubieus. Overigens kan de MT gehandhaafd worden. Schulz wil het lastige אלה schrappen, maar de LXX cod. A heeft het gelezen (τουτου).

למה enz. — het in vragende vorm ingeklede (en daardoor te mild klinkende) verwijt van Eli tot zijn zonen noemt hun misdrijven niet expressis verbis, maar de bedekte aanduiding *dergelijke dingen* wordt gevolgd door het sterk afkeurende *die slechte daden van u.* Zoals de zin er staat is את enz. object van שמע en daarom wordt אשר door somm. opgevat als conj., zie b.v. Rehm, Stv en NV. Maar zou dan niet כי gebruikt zijn? De meest natuurlijke opvatting van אשר t/m שמע is dat dit is een relat. zin (*die ik verneem*) en dat את t/m אלה appositie is bij het eerste דברים. Deze staat dan wel niet op de goede plaats, maar geeft daardoor

juist de indruk dat een oude man aan het woord is. Hij valt zichzelf even in de rede om het gezegde te versterken. כל־העם ziet op de mensen die kwamen offeren, of ook op burgers van Silo. De klachten waren algemeen en werden misschien ook wel rechtstreeks bij Eli ingebracht; doof was hij blijkbaar niet, zie 4 : 14.

Vs. 24 begint met een beslist afwijzend אל enz.: *Neen, mijn zonen,* vgl. Ri. 19 : 23, Ruth 1 : 13, ook II 13 : 25. De ontsteltenis van de vader, tevens opperpriester, klinkt door in deze aanhef en in het volgende לוא enz., de ontkenning veroorzaakt hier een „litote énergique" (Med) *verre van goed is het gerucht, dat ik horen moet.* De LXX komt lett. overeen met de MT, doch laat daarna dezelfde gedachte in bredere gestalte volgen (waarbij het subst. 'שׁ in plur. staat), een schoolvoorbeeld van „Doppelübersetzung". 4 Q is zeer fragmentarisch overgeleverd, alleen is duidelijk dat er na שׁומע (scr. plena) volgt מעב. Dit woord is niet af, maar het begin klopt in elk geval op מעברים van de MT. De LXX heeft naar het schijnt i.p.v. de ר een ד gelezen en vert. του μη δουλευειν λαον θεῳ. De zin hiervan is vrij duister en past niet in de samenhang, maar ten onrechte verklaart Schulz ook de Hebr. tekst voor „unverständlich". Wanneer men slechts אתם als subj. erbij denkt (van zulk een verzwijgen van het pron. pers. geeft Ges-K § 116 s voorbeelden, terwijl Keil ook noemt 6 : 3), is de zin volkomen duidelijk nl. gij *brengt het volk van Jahwe tot overtreding.* Vlg. Hulst O.T.T.P. betekent עבר „to cross a boundary, to trespass" en de hif. dus „to cause to trespass", zodat de bedoeling is dat „the sons of Eli made the people of the Lord to break the law". Hulst wijst er nog op dat de nota accus. „in this connection" vóór עם mag ontbreken. De strekking van Eli's woorden is dat zijn zonen een slecht voorbeeld geven en zo ook anderen uit het volk tot zonde verleiden; er kan ook in liggen dat zij schuld op het volk laden, omdat zij dit volk bij God vertegenwoordigen. Deze opvatting heeft de NV die evenwel bij 'מ de derde pers. aanvult, aldus „. . . ik hoor: zij brengen . . . tot overtreding". Toch is dit minder juist, want dan had er een לאמר moeten voorafgaan. Keil, De Groot, Leimb en Med verdedigen de 2e pers. die ook gebezigd wordt door de Vulg., Luther, Stv en AV.

Wat vs. 25 betreft is het getuigenis van 4 Q beperkt tot enkele consonanten, die de inf. abs. חטוא vormen. Deze ontbreekt in de MT, maar de LXX heeft hem wel gelezen (ἐαν ἁμαρτανων ἁμαρτῃ). Het constateren van dit verschilpunt brengt ons zakelijk niet veel verder voor het recht verstaan van dit vs, waarover een brede discussie is ontstaan, die nog niet is afgesloten. Het is duidelijk dat in 25a Eli spreekt in twee conditionele zinnen, elk met een korte hoofdzin. Hij stelt eerst het geval dat de ene אישׁ tegen de andere zondigt of zich misgaat, en daarna het geval dat iemand misdoet (חטא met ל = sich sittlich verfehlen gegen, Köh-B) tegen of t.o.v. Jahwe. ליהוה staat met nadruk nog vóór het verbum. In het eerste geval — zo zegt dan de hoofdzin — ופללו אלהים, in het tweede duidt een oratorische vraag naar het schijnt aan, dat een bepaald iets niet mogelijk is. Inzake de uit 25 aα geciteerde woorden is op te merken dat somm. i.v.m. het volgende אלהים het verbum als ופִלְלוּ willen lezen (zie BH, waar de keuze gelaten wordt tussen deze en een andere lezing). Hiertegen is weinig bezwaar omdat de wijziging alleen de vocalisatie betreft, maar is deze wijziging gemotiveerd? Daarover straks meer. De LXX heeft een van de MT afwijkende

tekst gelezen (of zeer vrij vertaald?) en luidt προσευξονται ὑπερ αὐτου προς Κυριον.

Beslissend is nu de vraag welke de bet. is van פללו en יתפלל. Gispen heeft in zijn bij 1 : 10 genoemd art. een overzicht gegeven van de meningen van Johannson, De Boer, Van der Ploeg, Herrmann en Greiff, maar geeft zelf geen beslissing (dit i.v.m. zijn onderwerp). Een weergave van de genoemde meningen kan hier overbodig geacht worden. Immers פלל pi. bet. vlg. Ges-B in ons vs. „richten, entscheiden" en vlg. Köh-B „Schiedsrichter sein", vlg. Kö.Wb „beurteilen". Deze transitieve bet. is echter zonder analogie, vgl. Smith. In Ps. 106 : 30 staat 'פ absoluut, in Ezech. 16 : 52 wordt het geconstrueerd met ל, in Gen. 48 : 11 bet. het omnium consensu „urteilen, vermuten, meinen". Andere plaatsen zijn er in het O.T. niet. Afgedacht van de gecompliceerde uitdrukking in Ezech. 16 : 52 (zie hierover Aalders' Comm, t.p.). komen we op al de andere plaatsen tot een goede zin als wij uitgaan van de bet. „urteilen, entscheiden", hetgeen dan geschieden kan hetzij met de gedachte (Gen. 48 : 11), hetzij met de daad (Ps. 106 : 30), hetzij met het woord, met de rechterlijke beslissing, aldus in ons vs. 25. Het is duidelijk dat in geen van deze gevallen bij 'פ pi. plaats is voor een persoonlijk object, een iemand, dus ook niet voor een suff. verbi. Daarom is het ook alleszins waarschijnlijk, dat פלל niet met het suff. ו, doch met het plur. afform. ּו te lezen is. Bij deze 3e pers. plur. behoort een subj. in plurali, maar dat volgt dan ook terstond in אלהים, welke benaming immers kan dienen voor menselijke rechters of magistraten. Zo is het o.m. in Ex. 22 : 9 (MT : 8) en het is zeer wel denkbaar dat Eli zich baseert op deze uitspraak, al kunnen wij zijn woorden niet bepaald een citaat (VdBorn) noemen. De zin is derhalve: *dan zullen de goden,* d.i. de rechters, *oordelen,* de zaak beslissen. De overtreder heeft dan alleen met de menselijke rechter te maken; zijn vergrijp bleef binnen menselijke perken en zo zal het ook met de strafmaat zijn, vgl. Matth. 5 : 22. Zie verder ben. op blz. 115.

Maar het staat ànders *wanneer iemand tegen Jahwe zondigt.* Dan toch is de beledigde partij niet zijn gelijke, maar de Allerhoogste, zijn Heer en Gebieder, en Deze is tegelijk zijn Rechter. Een menselijke instantie kan dan geen uitspraak doen. Ook hoger beroep is uitgesloten. Er is voor de schuldige geen uitweg. Vandaar de beklemmende vraag 'מ enz.? Deze vraag kàn taalkundig zeer zeker betekenen „wie zal voor hem bidden?" zoals de Stv het zegt (evenzo LXX en Vg.). Maar vrij algemeen is men van oordeel dat התפלל hier niet de gewone bet. bidden (zie bij 1 : 10) kan hebben. Doch uit de bet. „Schiedsrichter sein" van 'פ pi. laat zich gemakkelijk voor de hitp. afleiden de bet. „sich zu einen Schiedsrichter machen, zu einem, der für einen eintritt" (vgl. hierover Johannson bij Gispen, blz. 22 v.). Wij moeten in deze juridische sfeer niet denken aan bidden, maar aan het pleiten van een voorspraak of advocaat, meer nog aan iemand die bemiddelend optreedt, om „den Zwist zwischen dem Sünder und Gott (zu) schlichten" (Johannson, ib.). Over deze opvatting van 'פ in 25 aβ heerst een grote eenstemmigheid. Men vert.: intercede for (De Boer), entreat for (Goldman), eintreten für (Schulz), sich ins Mittel legen (Gutbrod), Sachwalter sein (Hertzb), tussenbeide treden (NV, vgl. LV). De strekking van Eli's vraag is dan ook dreigend van aard: *wie zal dan voor hem tussenbeide treden?* Hij waarschuwt zijn zonen dat er in hun

geval — daar zij immers kennelijk tegen Jahwe in overtreding zijn — geen ruimte is voor iemands tussenkomst of bemiddeling om aan de straf te ontkomen. Hun conflict met de wet speelt zich niet af in het menselijk vlak, maar stelt hen bloot aan de goddelijke wraak. De gehele redenering komt voor rekening van Eli (niet van de auteur), maar men kan de ernst ervan niet ontkennen. Het is een roepstem tot bekering.

Zoals uit het bovenstaande blijkt is er weinig verschil van mening over 25 a β. Daarentegen wordt de boven gegeven opvatting over 25 a α slechts betr. zelden voorgestaan. Men vindt haar bij König (Wb en Gesch., blz. 258), in het voorbijgaan bij Obbink (blz. 150) en verder in Stv, AV, Luther, ook bij Schelhaas, Smelik en A. de Bondt, *De Satan*, blz. 98 (uitg. Bosch en Keuning N.V., Baarn, z.j.). In de regel heeft men bezwaar tegen de vert. van אלהים als goden = rechters of overheden. Deze wordt beslist verworpen door C. H. Gordon: אלהים *in its reputed meaning of Rulers, Judges* (JBL 54, 1935, blz. 139—144). Maar in Ex. 22 : 7 en 8 is deze betekenis onbetwistbaar, het gaat hier over een menselijke rechtbank, zie hierover Gispen, KV van Exodus (dl. II) t.a.p., en eveneens J. Ridderbos, Comm. op de Psalmen over Ps. 82 : 1 en 6. Zij die deze bet. voor א (althans in onze tekst) verwerpen, vertalen dan òf: dan zal God oordelen, ev.: tussenbeide treden — zo b.v. Schulz, De Groot, Leimb, Rehm, Hertzb, vgl. Oosterhoff — òf (volgens de mas. vocalisatie) dan zal God hem richten, aldus Keil, Goldman, de NV (l.g. heeft in de plaatsen uit Ex. en Ps. 82 overal: goden). Tegen beide vert. geldt dat daarbij de kracht van Eli's redenering verloren gaat. Indien God ook in het eerste geval reeds als rechter optreedt, levert het tweede (dus 25 a β) niet meer een tegenstelling, laat staan: een climax. Bovendien had Eli dan ook reeds in 25 a α de naam Jahwe gebruikt zoals hij steeds doet (uitgezonderd de eedsformule, 3 : 17). Andere tegenargumenten zijn reeds blz. 114 genoemd.

25 b geeft uit taalkundig oogpunt geen moeilijkheden. ולא enz. ontkent dat de zonen van Eli aan hun vader gehoor gaven. Hun schuld werd daardoor nog des te zwaarder. Wanneer de auteur ter verklaring laat volgen כי enz., leidt hij hun houding niet af uit hun boosheid, maar uit de Eerste Oorzaak: *het behaagde Jahwe hen te doen sterven.* חפץ met ל c. nif. ook b.v. Deut. 25 : 7, Ri. 13 : 23, 1 Kon. 9 : 1. De auteur zegt het op deze manier allerminst om de zonen van Eli vrij te pleiten, maar om aan te duiden dat Eli's vermaning feitelijk te laat kwam. Zijn zonen hadden zich reeds zó ernstig misgaan en waren zó verhard in het kwade, dat het oordeel over hen bij Jahwe reeds ten volle besloten was. Dat Hij hun de genade der bekering onthoudt, is reeds een begin van de straf; de directe aankondiging van hun dood volgt straks in vs. 34. In bepaalde gevallen is krachtens Gods vrijmacht de tijd der genade reeds tijdens het leven afgesloten. Te vergelijken is Gods handelwijze t.o.v. Farao, Ex. 4 : 21, 10 : 20 (zie Gispen's KV van Ex. t.p.), de Kanaänieten, Joz. 11 : 20. Zie ook Keil, Med, König (Geschichte, blz. 245), Schelhaas, Oosterhoff, Schneider, De Graaf. — Eli's vermaning is niet alleen veel te laat gekomen, maar hij heeft ook nagelaten haar te bekrachtigen door met zijn zonen te breken en hen uit hun dienst te ontslaan, toen zij niet luisterden, zie Sikkel, blz. 16 v.; Edelkoort, blz. 32.

Over vs. 26 is reeds gesproken bij vss. 11, 18 en 21, zie aldaar. De uitdrukkingen die slaan op zijn wasdom en vorming zijn hier nog meer volledig dan

in 21 slot. הלך ziet op de geleidelijke voortgang; Samuël werd dus gaandeweg meer volwassen (zie Ges-K § 113 u). Het begrip טוב wordt nader bepaald door ... גם ... וגם, het duidt derhalve aan hoe Samuël aangeschreven stond bij God en bij de mensen, en dat was i.e.w. goed, aangenaam, welgevallig. Zijn toenemen in grootte ging gepaard met een toenemen in de gunst van beide partijen, bij welke de Eliden alle achting en aanzien, ook alle gunst, verspeeld hadden. De tegenstelling is bijna tastbaar: „dort abwärts, hier aufwärts, dort böses Gerede, hier Gunst der Menschen, dort Gottes Gerichts-, hier sein Gnadenwille" (Hertzb.). Met dit vs. is de schets van Samuëls jeugd en ontwikkeling voltooid. Dank zij Jahwe's leiding is hij bewaard voor een vallen in grove overtreding en loopt er reeds door zijn jonge jaren een vaste, opgaande lijn; zie breder Douma, blz. 35 vv. en vgl. Inl. § 4 A.

27—36. *Aankondiging van het oordeel over het huis van Eli*

Literatuur:

K. Budde, Die Herkunft Sadoķ's, en id. Noch einmal die H.S. in ZAW 52, 1934, blz. 42 vv., 160 vv.
M. Tsevat, Studies in the Book of Samuel, in: Hebrew Union College Annual, vol. XXXII, Cincinnati 1961, blz. 191—209.
Van ouder datum is *C. Steuernagel,* Die Weissagung über die Eliden (1 Sm. 2,27—36) in: Alttestam. Studien, R. Kittel dargebracht, Leipzig 1913, blz. 204—221.
Men zie ook de artt. van R. Presz en M. Noth, genoemd bij vs. 11.

Vlg. Hertzb biedt „das hier vorliegende Stück eine gewisse Schwierigkeit", daaruit voortvloeiende dat „der Stoff nachgeschichtlich weitergebildet ist", m.n. in vss. 35 v. Ook VdBorn is van mening dat hier „een sadokistisch-priesterlijk ingestelde auteur aan het woord is". Ook De Vaux I 233, 295 is van dit gevoelen, eveneens Tsevat, althans met betrekking tot vss. 35 v. Met hen achten ook Steuernagel en Presz (hoewel met onderlinge verschillen) in vss. 31—33 en 35—36 toespelingen aanwezig op gebeurtenissen uit later tijd (resp. 22 : 18 vv., 1 Kon. 2 : 26 v.), zodat wij hier met vaticinia ex eventu te doen zouden hebben. Deze zouden echter àl te duidelijk, m.a.w. zeer onbeholpen zijn ingekleed. Op deze wijze doet men de auteur van Sm schromelijk onrecht en gaat men niet tewerk naar objectieve vormen. Het enig-juiste uitgangspunt is ook hier dat wij de tekst (die overigens een weinig corrupt is) aanvaarden zoals hij ons geboden wordt, nl. als een werkelijke godsspraak, die vanaf vs. 31 voorzegging (nl. bedreiging en belofte) bevat aangaande toekomstige gebeurtenissen (vgl. Asmussen), die de spreker zelf blijkbaar niet in alle bijzonderheden bekend waren (zie b.v. vs. 34), daar hij slechts reproduceert wat hem geopenbaard is. Voor wie gelooft dat God zijn raad aan zijn profeten bekend maakt (Amos 3 : 7) is de voornaamste „Schwierigkeit", die Hertzb e.a. menen op te merken, niet reëel aanwezig. Dit uitgangspunt brengt mede dat scherp onderscheiden wordt tussen de profetie zelf en haar later gevolgde vervulling, voorzover die ons althans bekend is, zie bij vss. 33—34 en vooral bij vss. 35—36. Volgens deze methode gaat m.n. Keil tewerk, eveneens (hoewel minder consequent) Med. Met l.g. laat zich onze pericoop in drieën verdelen nl. *a.* herinnering aan de door Jahwe verleende onderscheiding, vss. 27—28; *b.* beschuldiging van schromelijke ondankbaarheid, vs. 29; *c.* aankondiging van het strafgericht, vss. 30—36; in dit laatste gedeelte valt echter weer een incisie aan het

eind van vs. 34, in die zin dat vss. 30—34 spreken van de diepe vernedering van het huis van Eli en vss. 35—36 van de vervanging ervan door een ander priestergeslacht. Men kan zeggen dat ongeveer hetzelfde schema — herinnering aan bewezen weldaden, bestraffing wegens ondank of ontrouw, vonnis — ook aangetroffen wordt in 15 : 17—19, 26, II 12 : 7—14, eveneens Ri. 6 : 8 vv., 10 : 11 vv., 1 Kon. 14 : 7—11. Wij hebben hier evenwel niet te doen met een aan de historie opgedrongen „deuteronomistische" vergeldingstheorie, (zie o.a. Carlson, blz. 45, 158), maar met een bij de telkens wisselende situatie passende en volkomen reële uitwerking van de oer-bijbelse waarheid, dat God de mens verantwoordelijk stelt voor zijn boze daden en hem deswege vonnist. Op de zonde volgt de straf. Zo is het reeds in Gen. 3 en is het nog in Openb. 22.

27 ויבא enz. — ongetwijfeld is dit gebeurd op een tijdstip, dat niet lang voorafging aan het verhaalde in cap. 3, zie vooral 3 : 12, de samenhang met het voorafgaande is zó duidelijk, dat Presz schrijft over 2 : 13 vv.: dit „musz irgendwie einen Schlusz wie 2, 27 ff. gehabt haben" (a.a. blz. 190). Op grond van 3 : 12 is aannemelijk dat Samuël de woorden van de Godsman mee heeft aangehoord en voor ons bewaard. Van de onbekende איש א', die alleen verschijnt, spreekt en verdwijnt (zie Gutbrod over z.g. analogieën) weten wij verder niets. Deze titel werd reeds aan Mozes gegeven, Deut. 33 : 1, Joz. 14 : 6; in Ri. 13 : 6, 8 aan een verschijnende hemelbode. Er is geen wezenlijk onderscheid tussen de א' א' en de נביא, zie 9 : 9 v., 22 : 5. Hij is orgaan van God, die een boodschap ontvangt en doorgeeft, zie Aalders, Chr. Enc. en Gispen BE, art. profeet. Dat deze man zich hiervan bewust is blijkt uit de aanhef כה enz., vgl. vs. 30. De vraagpartikel ה drukt hier en elders „starke Bejahung" uit, Brock § 54b, vgl. Ges-K § 150e; practisch is zij hier = הלא, zodat schrapping (BH, Tsevat) niet nodig is. De inf. abs. verleent aan de vraag nog meer een emphatisch karakter: het antwoord moet wel bevestigend luiden. גלה heeft de bet. „entblöszen, aufdecken" ook in nif., b.v. II 22 : 16, maar deze is meestal reflexief; hier is evenals 3 : 21 sprake van goddelijke zelfopenbaring, welke zich in het verleden gericht heeft אל־בית א', d.i. in casu: tot uw voorgeslacht. Er volgt immers als tijdsbepaling בהיותם enz.; het suff. slaat terug op het meervoudige begrip בית. Vlg. Schulz is na de naam מ' een עבדים uitgevallen; hij wil dit „ergänzen" op grond van δουλων in de LXX, doch vlg. De Boer is dit woord door de vertaler (in Alexandrië!) toegevoegd en bet. היה met ל „belonging to, subjected to". De MT kan dan ook ongewijzigd blijven. Met אביך kan m.h.o. op de genoemde tijdsbepaling niet Eli's vader (die nergens vermeld staat) bedoeld zijn, wel een voorvader, waarbij men kan weifelen tussen Levi en Aäron. Levi was de stamvader van alle Levieten en dus ook van het priesterlijk geslacht, maar Aäron was de eerste hogepriester, en daar het blijkens vs. 28 gaat om de bekleding met de priesterlijke waardigheid, moet aan Aäron gedacht worden. Vs. 27 zegt dus dat ten tijde dat Aäron en zijn huis nog — evenals de andere Israëlieten — aan het koninklijk huis van Egypte onderhorig waren (natuurlijk niet als priesters van Farao, zoals VdBorn het wil verstaan, maar feitelijk als slaven, Ex. 20 : 2), Jahwe zich reeds aan hen geopenbaard had. Keil verwijst hier naar hetgeen vermeld is in Ex. 4 : 14—16, 27 (vgl. 7 : 1—2, 8) en vnl. naar Ex. 12 : 1, 43, waar Aäron naast Mozes betrokken wordt bij de instelling van het Pascha en aldus zijn aanstelling tot

priester wordt voorbereid. Dit is nog voorafgegaan aan de uittocht en de zin is dus dat Jahwe reeds sedert de wording van Israël als volk Eli's voorvader met een bijzonder voorrecht heeft onderscheiden. Wat dit inhield, wordt nader ontvouwd in vs. 28.

In welke lijn Eli van Aäron afstamde, is niet met volkomen zekerheid te zeggen. Zij die zich erover uitspreken namen in de regel aan dat hij een nazaat was van Itamar die (na de dood van Nadab en Abihu) samen met zijn broer Eleazar het priestergeslacht van Aäron heeft in stand gehouden, Lev. 10 : 6 v. De grond hiervoor is dat 1 Kron. 24 : 3 naast koning David en priester Sadok uit de zonen van Eleazar, ook Achimelek noemt als „uit de zonen van Itamar", en dat daarna in vs. 6 als diens vader Abjatar vermeld wordt. Deze Abjatar moet de bekende collega van Sadok zijn, zie II 15 : 24 v., 35 en 20 : 25, 1 Kron. 15 : 11 v., dezelfde die vlg. 1 Kon. 2 : 27 door Salomo werd ontzet uit zijn ambt. Dat deze van Eli afstamde staat vast op grond van ditzelfde vs. en valt ook aan te tonen uit de gegevens van ons boek, zie I 22 : 9 v., 18—23, verg. met 14 : 3. Dit is het gevoelen van Keil (die zich ook beroept op Josephus), Rehm, Med en Gispen in BE, artt. Eli en Abjatar, en zoals men kan nagaan steunt het op goede gronden. Het is echter uitvoerig bestreden door Aalders in zijn studie over *Het verbond Gods* (J. H. Kok, Kampen, 1939, blz. 124 vv.). A. trekt nl. in twijfel dat de Abjatar uit 1 Kron. 24 : 6 dezelfde is als die uit ons boek, en is van mening dat Eli afstamde van Eleazar. Men zie ook deze Comm. op II 8 : 17.

28 יבחר — de vragende vorm (door Goldman gehandhaafd) is losgelaten, de inf. abs. zet het perf. van vs. 27 voort (meer gevallen bij Ges-K § 113 z); het verbum doet uitkomen het vrijmachtige en onverplichte van Gods verkiezende daad. ו is explicatief: *immers heb Ik hem... verkoren,* אתו wordt door Schulz en Med op de stam Levi betrokken, maar moet op אביך slaan. De uitdr. מכל שׁ' י' mag niet te sterk geprest worden, alsof een der twaalf stammen bedoeld moet zijn. Daarbij zou trouwens het volgende לכהן niet passen, hier wil Schulz dan ook vocaliseren als inf. pi. op grond van de LXX met ἱερατεύειν, maar de MT noemt de priesterlijke werkzaamheden nog afzonderlijk en is zó duidelijk dat elke wijziging een verslechtering van de tekst meebrengt. Med wil אתו laten slaan op בית, maar ook dit klopt niet op לכהן. Dat de nakomelingen van Aäron niet vergeten worden, blijkt wel uit het slot. Vooraf gaat de in drie punten saamgevatte eervolle taak van de כהן, nl. *a.* לעלות enz. *om mijn altaar te beklimmen,* hetgeen niemand eigenmachtig doen mocht; het verbum עלה toont dat het brandofferaltaar bedoeld is, dat drie el hoog was, zie Ex. 27 : 1—8, 38 : 1—7 en vgl. Ex. 20 : 26. In aansluiting hierop volgt *b.* להקטיר ק' — het verbum is in vss. 15 v. met החלב gebruikt en ziet daar op het werk van de priester bij het brandofferaltaar in de voorhof, hier echter is het object קטרת = reukwerk, reukoffer (zie het art. hierover van Gispen in BE, ook diens Comm. op Lev. 1 : 9), en het ontsteken en in rook doen opgaan daarvan geschiedde op het reukaltaar, dat in het heilige vlak vóór het voorhangsel stond, zie Ex. 30 : 1—6 en 7—10. Derhalve moet dit onderdeel van het priesterlijk werk hier bedoeld zijn. Niet alle delen daarvan worden genoemd, maar wel zodanige die alleen de priester (niet de gewone Leviet, alleen de Aäronide) mocht verrichten. Zo is het ook met c. לשׂאת enz. Over de vorm

van de efod zie bij vs. 18. Hier is duidelijk sprake van het kledingstuk van de hogepriester, aan hetwelk het borstschild met de Urim en Tummim (zie hierover de Comm. van Gispen op Lev. 8 : 8) gehecht was, welke nodig waren om een bepaalde godsspraak te verkrijgen (indirect is dit een bevestiging van de exegese dat אתו op Aäron, de eerste hogepriester slaat), zie Ex. 28, speciaal vss. 28—30, waaruit blijkt dat gedoeld wordt op de dienst van de priester in het binnenste heiligdom, waar Jahwe troonde, vandaar לפני. De drie genoemde werkzaamheden corresponderen dus met de drie delen van de tabernakel en zijn inzoverre een volledige samenvatting (al wordt b.v. het zegenen niet genoemd). De efod als middel tot het verkrijgen van een godsspraak was iets unieks en kenmerkte de wettige hogepriester, zo ook in 14 : 3, 18; 23 : 6, 9. Vlg. Schulz kan hier geen kledingstuk bedoeld zijn, maar een „Gottesbild" (aldus bij 14 : 18), o.m. omdat bij een kledingstuk het verbum נשׂא (= „aufheben und tragen mit der Hand") niet past. Dit zeer verbreide gevoelen wordt breedvoerig besproken (en geargumenteerd afgewezen) door Kruyswijk in zijn bij vs. 18 vermeld werk § 4. Men heeft in Israël het verbod van gesneden beelden wel overtreden, zie b.v. 19 : 13, 16, maar stellig niet in het heiligdom. Weliswaar schrapt Schulz het לפני op grond van LXX cod. B, maar cod. A en ook de Vulg. hebben het gelezen en het wordt dan ook zo goed als algemeen gehandhaafd. — Ook volgens Vriezen is de efod geen beeld, maar „een heilig kleed" (Godsdienst, blz. 74).

Opgemerkt dient nog dat, zo al niet de bestemming van Aäron door Jahwe (בחר), dan toch de aanstelling tot priester en de opdracht van het priesterlijk werk, waaraan vs. 28 herinnert, eerst na de uittocht, in de woestijn, zijn gerealiseerd, zie Ex. 28 : 1 vv., 29 : 1 vv., Lev. 8. Dit geldt ook van wat aan het slot van vs. 28 aldus gezegd wordt ואתנה enz. Over het gebruik van de vorm op ה ָ in de 1e pers. bij het impf. cons. zie Ges-K § 49 e. De uitspraak gaat terug op Deut. 18 : 1 vv. e.a. bepalingen (zie bij vs. 12 vv.), waaruit blijkt dat aan de dienst van Jahwe voor de priesters ook het levensonderhoud verbonden is. Hier staat weder בית א', omdat dit onderhoud niet alleen is voor de hogepriester, maar ook voor al de priesters en hun vrouwen en kinderen. Zij moesten allen van het altaar leven. Aan de hoge eer die Jahwe bewees aan Aäron c.s. was dus ook deze grote weldaad verbonden. De term אשׁי komt veel in Lev. voor, is ongetwijfeld af te leiden van אשׁ en duidt in het algemeen de offers aan die die (geheel of ten dele, maar in casu alleen de laatste) door het altaarvuur verteerd werden, zie de Comm. van Gispen op Lev. 1 : 9. Het כל enz. is niet overdreven. Door bindende voorschriften en door strenge straffen voor alwie tegen het privilege van Aäron en zijn huis in verzet kwamen (zie b.v. Num. 16, 17 en 18) waakte Jahwe zelf voor de positie en de welstand van het door Hem uitverkoren priestergeslacht. — De LXX heeft aan het slot nog εἰς βρωσιν, vlg. De Boer een verklarende uitbreiding.

In vs. 29 volgt nu het verwijt van ondankbaarheid (zie boven, blz. 116), des te ernstiger in het licht van de aan Aäron's huis bewezen eervolle onderscheiding. Men zou hier een ועתה of minstens een ו verwachten (zoals b.v. 6 : 6, 15 : 19); de LXX biedt daarvoor (met και) ook enige grond, maar nodig is het niet, ook II 12 : 9 begint asyndetisch. Wat de tekst betreft wordt er bezwaar gemaakt tegen תבעטו en מעון, hoofdzakelijk op grond van de afwijkende vert.

van de LXX, die echter het Hebr. verbum misschien niet begrepen heeft (vlg. De Boer verzacht heeft). Zij vert. het verbum met ἐπέβλεψας (cod. B) en leidt het dus af van נבט hif., dat ongetwijfeld veel vaker voorkomt dan בעט, doch dat hier volstrekt onbruikbaar is, tenzij men ook i.p.v. אשר tot en met מעון een andere tekst zou willen lezen i.o.m. ἀναιδεῖ ὀφθαλμῷ van de LXX. Zo doen het dan ook Ehrlich, Schulz, De Groot, Leimb, vgl. Köh-B en BH. De LV vertaalt diensvolgens „Waarom ziet gij dan met afgunstig oog naar enz." Het is echter evident dat zulk een nadere bepaling van נבט onmiddellijk op de verbaalvorm had moeten volgen, hetgeen in casu niet het geval is. Bovendien was het vergrijp van de priesters veel te ernstig om met de term „zien met afgunstig oog" te worden aangeduid. Zie verder ben. De MT is volstrekt niet onvertaalbaar. בעט betekent vlg. Köh-B in Deut. 32 : 15 ausschlagen, vlg. Ges-B en Kö.Wb hier (met ב) verachten, verachtelijk behandelen, eigenlijk nog een te zwakke weergave van de lett. zin: *Waarom schopt gij naar mijn slachtoffer en mijn spijsoffer,* m.a.w. wat beweegt u om tegen de offergaven aan te schoppen? De Vulg, Stv, AV, FrB, Hertzb en Med houden dezelfde betekenis als in Deut. (andere plaatsen zijn er niet). 'ז en 'מ omvatten alle offeranden, die op het brandofferaltaar kwamen (bloedige en onbloedige); het herhaalde suff. 1e pers. accentueert de grofheid van de overtreding. Dat het verbum in plur. staat, behoeft geen verdenking te wekken. Daar Eli medeverantwoordelijk gesteld wordt voor het gedrag zijner zonen, is de plur. volkomen verklaarbaar (cod. A heeft ook de plur., die trouwens afwisselt met de sing.). Zulk een oneffenheid mag niet gladgestreken worden. Dit geldt ook t.a.v. de relatieve zin אשר enz., welke door Schulz „rätselhaft" genoemd wordt en die hij (met Ehrlich) wil vervangen door צר עין = „miszgünstig" (zie boven). Schulz wil dus i.p.v. מעון (= woning) עין (= oog) lezen (zo ook in vs. 32), maar het onbevredigende van zijn tekstbehandeling is dat hij zelf op de vraag „woher stammt aber hier und V. 32 das מ?" geen antwoord weet te geven („die Sache bleibt unerklärlich"). Dan is het toch veiliger zich te houden aan de MT, waarin het herhaalde מעון pleit voor de oorspronkelijkheid van het woord in beide vss. 'מ duidt meestal (met קדשך) de hemel als „die Wohnung Gottes" aan (zie de lexica), maar de áárdse Godswoning in Ps. 26 : 8, 2 Kron. 36 : 15. Het behoort thuis in profetisch-poëtische teksten. Zo ook hier. De gehele context, die handelt over priesterlijk dienstwerk, pleit ervoor, ook in vs. 29 (en 32) te denken aan de woning Gods, dus concreet gesproken aan de tabernakel, met betrekking waartoe Hij het brengen van 'ז en 'מ geboden had. Nu is het wel vreemd dat 'מ hier staat zonder praep. of suff. (daarom wil Hertzb למעוני lezen). Maar al is de stijl gedrongen, de bedoeling is niet onduidelijk. Evenals בית als acc. loci beschouwd kan betekenen „im Hause" (Keil), zo „kann mit 'מ in = für meine Wohnung gemeint sein", aldus Kö.Wb. Voor בית zie Gen. 24 : 23, Num. 30 : 10; meer voorbeelden bij Ges-K § 118 g). Een suff. is niet eens nodig, men kan vertalen: *die Ik in het Godshuis voorgeschreven heb.* Zo Vulg: „in templo", Rehm: „in (diesem) Zelt", Goldman: „in my habitation"; evenzo De Groot, de NV.

De thans volgende vraag — nog afhankelijk van למה — is blijkens de sing. speciaal gericht tot Eli, die van zijn zonen onderscheiden wordt. Hem wordt verweten *gij eert uw zonen boven Mij.* Deze beschuldiging berust op zijn

nalatigheid en slapheid, „in not preventing them from abusing the sacrificial worship" (Goldman). Doordat Eli zijn zonen liet begaan en geen maatregelen tegen hen nam, stelde hij hen feitelijk hoger dan Jahwe, die door hen zo brutaal in zijn eigen woning onteerd en miskend werd. Ter illustratie wordt nog vlijmscherp eraan toegevoegd להבריאכם: *terwijl gij u vetmest* enz., het verbum komt alleen hier voor, maar de betekenis is niet twijfelachtig, zie Köh-B. Het suff. plur. is volkomen gemotiveerd, daar ook Eli mee genoot van hetgeen zijn zonen aan Jahwe onthielden, zie vss. 12—17, (vgl. Goldman). Geheel onjuist is wat BH voorstelt (i.o.m. de Targ.) en ook Ehrlich en Schulz aanbevelen i.p.v. כם — het suff. ם‎ָ te lezen, want in geen geval kan men zeggen dat Eli zijn zonen te eten gaf. Zij waren het die zich hun portie — en meer dan dat — toeëigenden, hetgeen dan ook Eli ten goede kwam. Over מן zie Ges-K § 133 b. ראשית = het beste, ook Ezech. 44 : 30. Over כל zie vs. 28; מנחה heeft dezelfde algemene zin als vs. 17. ישׂראל geeft te kennen dat de offergaven door Israël werden aangeboden. De priesters deden ook de Israëlieten te kort met hun buitensporige eisen, zie bij vss. 13 v. In לעמי dient de ל (door Kittel BH e.a. geschrapt) „zur Umschreibung des Genitivs" (Keil, evenzo De Boer), terwijl עמי inhoudt dat Jahwe zich aantrekt wat men Israël aandoet. In zijn volk wordt Hijzelf gesmaad.

Vs. 30 trekt de conclusie uit het voorafgaande, eerst nog in het algemeen en in negatieve zin. לכן in soortgelijke samenhang ook Ri. 10 : 13. Over נאם zie bij II 23 : 1; de term is „rare dans les textes historiques" (Med; over het gebruik zie F. Baumgärtel, *Die Formel ne'um jahwe,* ZAW, 1961, blz. 277 vv.). Wel is de gehele toespraak van vs. 27 af van Jahwe, maar het thans volgende ontvangt verhoogde nadruk: *daarom luidt de uitspraak* enz. De inf. abs. אמור verleent i.v.m. ועתה aan de zin een concessieve betekenis „zwar habe Ich gesagt" (Ges-K § 113p). De inhoud van het voorheen gezegde wordt omvat door de woorden van ביתך tot עולם. Met יתהלכו wordt heel het priesterlijk dienen en optreden getekend als een verkeren voor Jahwe's aangezicht, d.w.z. in het heiligdom; dit slaat ook op de gewone priesters. Dat dit de bedoeling is, ligt kennelijk in de ruime uitdr. ביתך enz., die we niet te zeer moeten pressen, maar in geen geval ook mogen beperken door willekeurig ובית א' te schrappen (Schulz). Immers het ligt voor de hand, dat deze woorden evenals in vs. 27 betrekking hebben op het huis van Aäron aan hetwelk de belofte van een blijvend priesterambt gegeven was, Ex. 29 : 9, vgl. Lev. 8 en 9, Num. 16 en 17. In deze belofte waren alle Aäroniden, derhalve ook Eli c.s., begrepen, maar „damit ist nicht gesagt; dasz Heli diese Zusicherung als eine persönliche Verheiszung Gottes erhalten hat", zoals Rehm terecht opmerkt. Ook hij denkt aan „Aaron und seine Nachkommen". עד־עולם drukt het duurzaam karakter uit van het Aäronitisch priesterschap; ook Ex. 29 : 9 spreekt van חקת עולם. Het *voor altijd* staat niet gelijk met eeuwig, maar ziet toch op een toekomst, die vooreerst geen einde neemt. Zie hierover deze Comm. op II 7 : 13—16.

30b begint sterk adversatief met ועתה: *maar nu;* de herhaling van נ' י' maakt de uitspraak dubbel geladen. חלילה לי (in Sm zeer frequent, zie de lexica) drukt een sterke afwijzing uit; Vulg: absit hoc a me, ongeveer ons „geen sprake van, geen denken aan!" Jahwe is niet voornemens de eens gegeven belofte onbeperkt te laten gelden, Hij neemt haar althans inzoverre het Eli's

nageslacht betreft terug. Dus niet in absolute zin, niet voor heel Aäron's nageslacht. Dit blijft de priesterlijke waardigheid behouden. Maar Jahwe handhaaft zijn vrijheid om een bepaalde tak van dit geslacht ervan uit te sluiten, als deze zich dit voorrecht onwaardig betoont. „Verheiszungen gelten niemandem... als unverlierbare Titel" (Asmussen). Geestelijke privileges brengen veelmeer des te zwaarder verplichtingen mee (vgl. Lev. 10 : 1—7). Vandaar de fundamentele regel, waaraan Jahwe zelf zich onvoorwaardelijk houden wil: מכבדי enz. Onmiskenbaar is de toespeling op ותכבד uit vs. 29. כי is het best redengevend op te vatten. Er is een zekere wederkerigheid in de wijze waarop de mensen zich t.o. God gedragen en Hij met hen tewerk gaat, vgl. II 22 : 26—27, ook Spr. 3 : 34 en 8 : 17. Ook hier ligt iets dichterlijks in de parallellie, waarbij het gebruik van את־ overbodig wordt. בזה is in Sm zeer frequent, t.o. mensen 10 : 27, 17 : 42; t.o. Jahwe en zijn woord II 12 : 9, 10. Eigenlijk zou men aan het slot de nif. van dit verbum verwachten. יקלו, impf. qal van קלל = klein of gering zijn, maar ook verachtelijk zijn, Gen. 16 : 4 v.; zo ook hier: *maar wie Mij verachten, zullen in verachting komen;* men mag erbij denken bij God en bij de mensen, vgl. vs. 26. De vertaling „vernederd worden" (De Groot, VdBorn) is zakelijk niet minder juist.

Op welke wijze dit laatste aan Eli's huis zal gerealiseerd worden, zeggen vss. 31—33. Vlg. Tsevat bevatten deze wel „a real... prediction", maar weten wij niet in welke gebeurtenissen deze vervuld is. Deze vervulling is ons echter wel bekend, zie blz. 123, 125. Bij de enigszins onzekere exegese mag toch in elk geval als vaststaand gelden, dat niet een „algehele ondergang" (De Groot) van dit priesterlijk huis wordt aangekondigd, en eveneens dat het komend gericht geleidelijk, in étappes zal worden ten uitvoer gebracht, dat het zich dus over verscheidene geslachten zal uitstrekken, zie vs. 36. Zelfs wordt niet eens gesproken van volkomen uitsluiting uit de priesterdienst, zie vs. 33. Daarom is het — om nu terstond een speciaal punt te noemen — beslist verwerpelijk om met Schulz op grond van de LXX το σπερμα σου in vs. 31 זַרְעֲךָ te vocaliseren. Het getuigenis van de Gr. vertaling is z.m. allerminst voldoende om de MT, die een uitnemende zin geeft, voor corrupt te houden. Bovendien past גדע = afhouwen, wel bij „arm", maar niet bij „zaad", zie voorts de lexica. Het gevolg van de aangekondigde straf zal bestaan in het toekomstig ontbreken van een זקן in Eli's huis. Er zal dus wèl een nageslacht blijven, maar niet in hoge ouderdom. Zo goed als algemeen houdt men zich dan ook aan de MT. Daar de kracht van een man uitgeoefend wordt door het gebruik van zijn arm (II 22 : 35, vgl. Ps. 89 : 11, 14), betekent de afhouwing van de arm de verbreking van zijn kracht (zo b.v. Keil, Med, Goldman, Leimb). Toegepast op een familie of geslacht zegt de uitdr. derhalve dat deze in haar meest krachtige leden — mannen in de bloei hunner jaren — door een oordeel getroffen en met machteloosheid geslagen wordt, vgl. vss. 9 c en 10 a b, ook Ps. 37 : 17. In dit geval kunnen wij bij זרעך aan het eigen gezin van Eli denken, dus aan zijn zonen, vs. 34, en bij het parallel ermee staande זרע בית אביך aan de bredere kring van zijn familie, hetgeen dan noodwendig van zijn nageslacht verstaan moet worden. Het gericht behoort immers tot de toekomst, zie de formule הנה enz., bij de profeten zeer gebruikelijk. מהיות enz. duidt het (bedoelde) resultaat aan van גדעתי, vgl. 15 : 26 slot, dus *zodat er geen oud man in uw huis zijn zal.* Er is

geen enkele reden om זקן niet in de eigenlijke, letterlijke zin op te vatten (maar als „angesehenen Aeltester”, zoals De Groot, Leimb, Hulst e.a. mogelijk achten), integendeel wijzen de gebezigde uitdr., alsmede vss. 32 en 33, op het oordeel van een vroegtijdige dood. De vervulling van deze onheilsprofetie begon bij de dood van Chofni en Pinechas. Zie over dit vs. Hulst, O.T.T.P. blz. 27.

Wat de tekst betreft het volgende. In de LXX ontbreekt een weergave van 31b (vanaf מהיות) en 32 (tot aan ולא). Daarover zegt De Boer: „31b and 32a show an omission” (blz. 53). Cod. A heeft in vs. 32 blijkbaar de MT gelezen. De Boer schrijft de genoemde „omission” toe aan de „difficulty” van de uitdr. צר מעון, door Smith lichtvaardig voor „nonsense” verklaard. Vooreerst is והבטת als perf. cons. hif. van נבט z.m. duidelijk: en gij zult aanschouwen. Verder is צר frequent als subst. in de bet. nood, benauwdheid. Nu wordt het wel veelal opgevat en vertaald in de bet. vijand (in de lexica צרII; Köh-B wil trouwens צר lezen), zo b.v. door Kö.Wb en eveneens door Vulg, AV, Luther, terwijl Med en Goldman rivaal vertalen, maar deze opvatting brengt mee dat men dan vóór מ' een praep. moet invoegen, en dat men vooral ook m.h.o. op hetgeen nog volgt, aan geheel vs. 32 geen passende zin kan geven. צר heeft nooit de bet. rivaal, en de gedachte „een vijand in mijn woning” wordt in de tekst ingedragen (zie reeds Keil). De meest voor de hand liggende opvatting is toch wel dat צר in st. constr. staat bij מעון, waarover bij vs. 29 gesproken is. De zin is dan: *en gij zult de nood van het Godshuis (moeten) aanzien* (zakelijk juist heeft Rehm: „und du wirst das Zelt in Not sehen”). Hier wordt een periode van vernedering (RV: affliction) van het heiligdom aangekondigd, die voor Eli een pijnlijke aanblik zal opleveren, zie ben. Deze an sich zeker niet verwerpelijke gedachte wordt nog scherper belicht door de blijkbaar als tegenstelling bedoelde woorden בכל enz., d.i. lett. in (of bij) alwat Hij Israël goeddoen zal. Met vrij grote zekerheid is als juiste lezing איטיב aan te nemen (aldus Targ, zie BH; ook Tsevat, blz. 192). Het is immers Jahwe die spreekt. יטב hif. ook b.v. Deut. 8 : 16. Er is dus sprake van een toekomst waarin Jahwe aan Israël allerlei goeds bewijzen zal, terwijl juist het Godshuis en de priesterstand daarin niet zullen delen, maar een onaanzienlijke plaats innemen. De vertaling kan luiden: en gij zult — *niettegenstaande alle weldaden, die Ik aan Israël bewijs* — enz. (zie boven).

Als bezwaar tegen de geboden exegese zou men kunnen aanvoeren: „de toekomstige nood . . . is juist iets wat Eli niet meer zien zal” (Brouwer, blz. 122). De opmerking raakt de *vervulling* van de in 32a vervatte onheilsprofetie. Deze is inderdaad tot Eli gericht (vs. 27), maar in de eerste plaats is het alleszins geoorloofd Eli hier te beschouwen als het hoofd van zijn geslacht en (wijl het gaat om een gericht dat zich geleidelijk, in étappes zal voltrekken, zie blz. 122) aan te nemen, dat dit geslacht mede bedoeld en aangesproken wordt (aldus Schelhaas), zodat „das Gesagte nicht auf seine Person zu beschränken ist” (Keil). Dit is ook duidelijk de zin van de uitdrukkingen in vs. 33, die betrekking hebben op Eli als de „in seinem Geschlecht fortlebende Stammvater” (Rehm). In de tweede plaats kan gezegd worden dat Eli toch het begin der vervulling nog heeft beleefd en „de nood van het Godshuis” heeft aanschouwd, toen hij de tijding ontving dat de ark door de Filistijnen was buitgemaakt (4 : 17). Dit heeft hem de dood aangedaan. En in de derde plaats moet opgemerkt dat toen Jahwe reeds lang begonnen was Israël

tijdens Samuël en Saul uit zijn vernedering op te heffen en daarin „het goede te bewijzen", het van de ark beroofde Godshuis allerminst een centrale plaats innam, maar in onaanzienlijkheid en vernedering bleef kwijnen. Dit was de *voortzetting* der vervulling van deze onheilsprofetie, waarvan Eli's nakomelingen getuige geweest zijn en die na de verwoesting van het heiligdom te Silo (Jer. 7 : 12, Ps. 78 : 60v.) in het bloedbad te Nob (22 : 18v.) haar dieptepunt bereikt heeft. De uitspraak van Tsevat dat vss. 31—32 „contradict the known subsequent history" (a.a. blz. 195) is dan ook volkomen onjuist. Meer hierover bij vs. 33.

De slotzin van vs. 32 is niet zonder meer een herhaling van 31 b, want er is nu ter versterking aan toegevoegd כל־הימים, d.w.z. „so lange überhaupt dein Haus bestehen wird" (Keil), maar bovendien accentueert de herhaling dat (behalve het huis Gods ook) het priesterlijk gezin en nageslacht onder zware druk zal gebukt gaan; er is verband tussen het noemen van מעון en ביתך, hetgeen in de vert. kan worden uitgedrukt aldus: *terwijl er in uw huis nooit een hoogbejaarde zal zijn.* Het huis van Eli zal geen bloeiende aanblik opleveren, doordat er een oordeel op rust: het wegvallen der leden op mannelijke leeftijd.

Er is echter ook verband met vs. 33, want dit schijnt aanvankelijk een beperking in het oordeel aan te brengen, dat dan aan het slot weer in krachtige woorden terugkeert. De zonder twijfel aanwezige samenhang vereist dat 33a wordt opgevat als een concessieve voorzin, die aldus kan vertaald worden: *wel zal Ik een enkele van uw (huis) niet van mijn altaar wegrukken.* Door de vooropstelling van איש, dat object moet zijn van לא־א', is de zinsbouw minder duidelijk. איש moet betekenen „iemand, een enkel man", zonder dat dit nu per se inhoudt „niet meer dan één" (Schulz, VdBorn, NV), want dan had אחד niet mogen ontbreken. Onjuist is echter ook dat een puur hypothetisch geval bedoeld is (De Groot. FrB), eveneens de opvatting volgens welke men vertaalt „not... every man" (Goldman, vgl. Med, Hertzb). De strekking van 33a is dat een enkele van Eli's nazaten (לך) niet midden in zijn jaren, nog in actieve dienst, door de dood van bij het altaar zal worden weggerukt, dat er dus bij uitzondering iemand zal gespaard worden. Maar betekent dit een verzachting van het oordeel? Feitelijk niet want Jahwe zegt dat Hij dan die man zal sparen met het doel Eli bitter verdriet aan te doen. לכלות en לאדיב in combinatie resp. met עיניך en נפשך herinneren sterk aan Lev. 26 : 16 en Deut. 28 : 65 en staan ongetwijfeld met een van deze (of beide) plaatsen in genetisch verband. De eerste uitdrukking stelt als oogmerk: *om uw ogen te verteren* (pi. van כלה is vlg. Köh-B: zu Ende bringen, erschöpfen, hier: erlöschen lassen, to consume), de tweede voegt daaraan toe: *en om uw leven te doen wegkwijnen.* לאדיב, eveneens inf. c. ל, moet vlg. Köh-B als להדיב (van דוב) gelezen worden, terwijl de vorm volgens Ges-K § 53 q te danken is aan syncope van de ה; het verbum אדב (alleen hier) is syn. van דוב en betekent (ook vlg. KöWb) „verschmachten lassen", vgl. Gispen, Comm. op Lev. 26 : 16. Het aanschouwen van jammer en ellende zal Eli's ogen pijn doen en hem het leven tot een last maken. De LXX heeft het verstaan van de gehele uitspraak willen vergemakkelijken door de 2e tot 3e pers. te maken (beide malen αὐτοῦ); de 2e pers. is echter juist karakteristiek voor heel het stuk. Ook hier is dus Eli

de toegesprokene, maar op dezelfde wijze als in vs. 32, zie boven. Bij Goldman leest men dit zo: „Eli is identified with his posterity enz.", een uitspraak van rabbi Kimchi. Een dergelijke manier van spreken treffen we b.v. ook (t.a.v. Jakob) in Jes. 29 : 22 aan. Daar komt nog bij dat Eli — al zal hij dan het aangekondigde niet zelf beleven — toch reeds smartelijk getroffen moet zijn door de voorzegging van het diep-ingrijpend leed, dat zijn nazaat nog in de ouderdom zal hebben te dragen. Zijn straf bestaat ook in „das Wissen um den Niedergang seines Hauses" (Schneider).

Moge het dus in de toekomst niet geheel en al ontbreken aan ouden van dagen, dit zal toch slechts de uitzondering zijn die de regel bevestigt. ו is dan ook adversatief op te vatten en כל־מ' ב' slaat op de overgrote meerderheid (vgl. 1 Kron. 12 : 29) van Eli's nakomelingen, aan wie vervuld zal worden wat in 31b en 32b reeds voorzegd is: *maar de gehele aanwas van uw huis zal op mannelijke leeftijd sterven,* vlg. Targ.: als jonge mannen. De plur. van het verbum is frequent bij een sing. met collectieve betekenis, zoals 'מ, zie Ges-K § 145e. Dat אנשים niet kan aanduiden „gewone mensen" (De Groot, vgl. Ehrlich, Gutbrod), staat vast op grond van de tegenstelling met זקן, het gaat over „Männer in den besten Jahren" (Keil), „dans la force de l'age" (Med).

Wat betreft de vervulling van de voorzegging in vs. 33 zal de lezer, die het vervolg (m. n. 22 : 18 vv.) kent, alsmede het bericht in 1 Kon. 2 : 26 v. terstond en geheel terecht denken aan Abjatar; in aanmerking komt ook diens vader Achimelek, zie echter bij 14 : 3, ook boven bij vs. 27.

34 וזה enz. — precies evenzo begint Ex. 3 : 12, 2 Kon. 19 : 29, waarbij זה telkens heenwijst naar een feit in de toekomst (VdBorn noemt ook Jer. 44 : 29, Luk. 2 : 12), dat voor de toegesprokene als bewijs zal dienen, i.c. van de waarachtigheid der voorafgegane bedreigingen. Om alle twijfel bij Eli bij de wortel af te snijden wordt hem van de te verwachten onheilvolle toekomst een voorteken aangekondigd, dat hijzelf nog beleven zal. Het relatieve אשר slaat niet terug op אות (zoals Schulz e.a. vertalen), maar de gehele relatieve bijzin is te beschouwen als appositie bij זה, dus: *en dit — wat uw beide zonen Chofni en Pinechas overkomen zal — zal u tot teken zijn* (aldus de NV, Keil, Med, VdBorn, Goldman). Het noemen der namen van Eli's zonen versterkt de nadruk en de duidelijkheid. De inhoud van het teken volgt in ביום enz. De wijze waarop zij zullen sterven wordt niet aangegeven, maar het *beide op één dag* doet vermoeden dat er geen sprake is van een natuurlijke dood. Feitelijk zal met deze plotselinge en gelijktijdige dood het gericht zelf reeds een aanvang nemen, maar tegelijk is het een voorbode van de volledige vervulling van hetgeen in vss. 31—33 is voorzegd. Het is een raadsel hoe sommigen (Schulz, VdBorn, Goldman) in deze vss. een onderbreking van het Godswoord en in vs. 34 dus een voortzetting van vs. 30 kunnen zien. De vervulling van deze profetie is medegedeeld in 4 : 11—18.

Vss. 35—36 kunnen inzoverre als vervolg van de strafaankondiging gelden dat zij in bedekte termen spreken van de vervanging van Eli's nageslacht door een ander priestergeslacht op zulk een wijze dat het eerstgenoemde (zelf diep vernederd) daarvan nog getuige zal zijn. Overigens is de teneur van deze slotverzen minder somber dan het voorafgaande, zij openen het uitzicht naar

een helder toekomstbeeld. De verwerping van Eli's huis betekent niet het einde van de priesterdienst als zodanig in Israël, maar zal gevolgd worden door een periode van herstel en verheffing van cultus en priesterschap in nauw verband met de instelling van het koningschap. De exegese geeft hier geen ernstige moeilijkheden. Vlg. Noth behoren deze vss. nauw bijeen en zijn ze beslist „der ursprünglichen Erzählung zuzuweisen" (blz. 394). והקימתי — het perf. cons. spreekt evenals de imperfecta in vss. 33 v. van de toekomst; de hif. van קום is frequent in de betekenis doen optreden, aanstellen (b.v. Ri. 2 : 16, 3 : 9). Object is een כהן, die in de onmiddellijke dienst van Jahwe zal staan (לי) en die נאמן, d.i. getrouw, *betrouwbaar* (ook 22 : 14) zal zijn, iemand op wie staat te maken valt en die dus in elk opzicht een tegenstelling zal vormen met Eli c.s. Een nadere kwalificatie volgt in כאשׁר enz. Subj. van יעשׂה is de eerlang optredende priester en *zijn handelen zal zijn* in overeenstemming met hetgeen in Jahwe's hart en in zijn ziel is. Waar לב of לבב en נפשׁ in parallellie staan, gaat het eerste bijna altijd voorop; het is hier „het leidinggevende orgaan" (Von Meyenfeldt); duidt dus de diepste maatstaf aan, נפשׁ ziet dan meer op de vorm van het handelen; *naar mijn hart en in mijn geest* (NV) is ongetwijfeld een juiste vertolking. Weder volgt een perf. cons., waarin Jahwe zijn voornemen openbaart ובניתי enz. נאמן enz. moet hier zien op de duurzaamheid en bestendigheid van het huis (= nageslacht) van de כהן; zulk een huis verwacht Abigaïl voor David, 25 : 28, en wordt hem door Jahwe zelf beloofd, II 7 : 16. De tegenstelling met het „huis van Eli" springt in het oog. Zo is het ook met de toezegging והתהלך enz.; vgl. vs. 30. Dat in ons vs. echter niet staat לְפָנַי, maar לְ' משׁיחי wijst duidelijk op de hoge positie die de gezalfde van Jahwe in Israël zal innemen (vgl. Schulz). Hij zal de vertegenwoordiger van Jahwe zijn, zie bij vs. 10. Voor כל־ה' zie het slot van vs. 32. Het is duidelijk dat de gesignaleerde tegenstellingen pleiten voor de innige samenhang en de oorspronkelijke eenheid van de gehele profetie. In vs. 36 blijkt nog eens te meer dat het huis van Eli niet gestraft wordt met totale vernietiging. Er is ook in de vs. 35 getekende toekomst nog sprake van כל־הנותר בב' = *alwie dan (nog) in* (of: van) *uw huis is overgebleven.* Tegen de opvatting van de NV („mocht overgebleven zijn") pleit behalve כל ook de plechtige inleiding והיה (zie Ges-K § 112y), het gaat om een reëel geval. Van zulk een restant van Eli's geslacht heet het dat hij door broodsgebrek gedreven zich als smekeling zal komen nederwerpen voor de priester van Jahwe (לו) om een aalmoes te krijgen. אגורה zal een heel klein geldstuk moeten aanduiden, het wordt elders niet genoemd; de LXX geeft het weer met ὀβολος = nummus (Vg), munt; wij kunnen zeggen: *om een muntstukje en om een schijf brood.* Een ככר לחם was een rond brood in schijfvorm, Ex. 29 : 23, plur. in 10 : 3. Aan gebaar en houding paart zich het dringend verzoek van een tot de bedelstaf gebrachte Elide. ספח qal treffen wij alleen hier aan, maar ook van nif., pu. en hitp. (26 : 19) komen vormen voor; de betekenis is blijkbaar „zugesellen zu, to attach to" (Köh-B; alle vormen van deze stam doelen op eenheid, aansluiting, gemeenschap). In verband daarmede is bij כהנות te denken aan priesterlijke groepen of klassen, men kan het verstaan van dienstgroepen, zie 1 Kron. 24 : 3; de term is evenwel enigszins vaag. De smekeling maakt geen onderscheid, als hij maar ergens geplaatst wordt, hij vraagt: *lijf mij toch in bij een van de priesterorden,* welke dan ook. Vast werk

kan nog beter dan een gift dienen ter bereiking van het doel, לאכל enz.: *om een hap brood te kunnen eten;* פת־ל' ook 28 : 22. De achtergrond van dit verzoek is diepe armoede, een verdiende straf voor de roof, gepleegd aan het heilige, vss. 13—16, 29. In het O.T. zien we vaak overeenstemming tussen de aard van het misdrijf en de goddelijke vergelding, zie b.v. II 12 : 10—14.

Veelal heeft men zich het verstaan van vs. 35—36 moeilijk gemaakt door aan te nemen, dat de auteur doelt op bepaalde personen en toestanden, en dan de vraag te stellen wie hij op het oog heeft in vs. 35, en in welke tijd zich de situatie van vs. 36 heeft voorgedaan. Op die vragen ontvangt men in de tekst echter geen duidelijk en bevredigend antwoord. Men zie hetgeen hierover reeds op blz. 116 v. gezegd is. Als wij ervan uitgaan dat de auteur de tot Eli gerichte, door God ingegeven boodschap getrouw heeft weergegeven, mogen wij ongetwijfeld vragen, hoe en wanneer deze profetie in *vervulling* gegaan is. Nu is het duidelijk dat er met de „betrouwbare priester" (om deze term bewegen zich vooral de meningen en controversen) moeilijk één bepaald, historisch persoon bedoeld kan zijn. Er wordt immers van hem gezegd dat Jahwe hem *een duurzaam huis* zal bouwen, zodat hij te allen tijde zal verkeren voor het aangezicht van Jahwe's gezalfde, d.i. de koning. Voor de realisering van deze woorden zullen dan ook meer personen en verscheidene generaties vereist zijn (hier is een onmiskenbare parallel met het gericht over Eli en zijn huis, dat zich ook over vele generaties zal uitstrekken, zie vss. 31—33). Nu wordt door vele comm. voetstoots aangenomen dat vs. 35 niet op Samuël kan slaan, maar alleen op Sadok, die na Abjatars afzetting, alleen als hogepriester is overgebleven, 1 Kon. 2 : 26 v., 35. Tegen Samuël pleit (b.v. vlg. Med) dat hij geen priester en dus ook geen stamvader van een priesterlijk geslacht geweest is. Het laatste is juist, maar het eerste niet. Samuël heeft een universele positie ingenomen en (evenals Mozes) ook priesterlijke werkzaamheden (offeren, 7 : 9 v., 10 : 8, 16 : 5; voorbidden 7 : 8 v., 12 : 23) verricht. Als men evenwel scherp in het oog vat dat de bewoordingen van vs. 35 zich niet tot een bepaald persoon laten beperken (zie boven), dan volgt daaruit enerzijds dat *noch Samuël noch Sadok* in eigenlijke zin *bedoeld* zijn, maar anderzijds evenzeer dat *geen van beide uitgesloten* geacht moet worden, integendeel „dasz die Weissagung in beiden teilweise verwirklicht worden ist" (Keil). Om aan het Godswoord in vs. 35 recht te doen wedervaren moeten wij dan ook aannemen dat het een algemene strekking heeft, en inhoudt dat Jahwe in de toekomst zelf zorg zal dragen dat er (in de plaats van Eli en zijn geslacht) getrouwe priesters zullen zijn (een parallel is Deut. 18 : 15 en 18, waar de sing. נביא niet op een enkel persoon slaat, maar op alle ware profeten, vgl. J. Ridderbos, KV van Deut. t.p.). Per consequentie vloeit uit deze exegese voort dat ook de term משׁיחי niet slechts op een bepaalde koning is te betrekken (nl. op Salomo, die Abjatar afzette, zie b.v. Med), maar ook op andere wettige koningen. Op deze wijze ontvangen wij ruimte om een aanvankelijke vervulling der profetie reeds op te merken in Samuël, inzoverre hij priesterlijk werkzaam geweest is ook tijdens het koningschap van Saul, destijds de gezalfde van Jahwe. Veel duidelijker en vollediger volgt dan de vervulling in de persoon van Sadok, die reeds tijdens Davids koningschap als priester gediend heeft (II 8 : 17, 15 : 24, 35 v., 20 : 25, waar hij steeds vóór Abjatar genoemd wordt), en daarna ook onder Salomo, tijdens wiens regering hij door zijn zoon Azaria is opgevolgd (1 Kron. 29 : 22; 1 Kon. 2 : 35, 4 : 1), waarna in zijn geslacht het hogepriesteraambt zelfs nog tot na de terugkeer uit de ballingschap bevestigd bleef, zie Ezra 3 : 2 vgl. met 1 Kron. 6 : 14 v. (MT 5 : 40 v.). Een gunstig getuigenis wordt over de zonen van Sadok gegeven in Ezech. 45 : 15,

48 : 11. Volgens Keil en Schelhaas wordt de profetie van vs. 35 ook vervuld in het priesterschap der gelovigen in de Nieuwtestamentische gemeente en in dat van Christus zelf. Enig perspectief in de vervulling valt ook aan deze profetie zeker niet te ontzeggen. De slotwoorden van vs. 35, waarin de priester en de gezalfde van Jahwe uitdrukkelijk onderscheiden worden, blijven echter geheel in het kader van het Oudtestamentisch Israël, zodat men hoogstens kan zeggen dat de belofte van een door Jahwe zelf te formeren getrouwe priesterschap een voorbeeld is van wat Christus thans nog doet in en aan zijn gelovigen, 1 Petr. 2 : 5, Openb. 1 : 6, die altijd voor zijn aangezicht zullen verkeren, Openb. 20 : 6, 22 : 3 v.

Over de vervulling van vs. 36 kan niets met zekerheid gezegd worden. Rehm e.a. zien haar in het lot van de priesters der hoogten, 2 Kon. 23 : 9, maar het is onbewijsbaar dat hier sprake is van Eliden, en in hun onderhoud werd voorzien, zodat zij niet behoefden te bedelen. Ook Noth ziet geen verband met de plaats uit 2 Kon.

HOOFDSTUK 3

Samuël geroepen tot profeet van Jahwe

Dat dit hoofdstuk (met inbegrip van 4 : 1a) de strekking heeft te verhalen, hoe Samuël door Jahwe tot profeet geroepen en aangesteld wordt en de eerste — hem gegeven — openbaring overbrengt, is zó duidelijk dat het (behalve bij VdBorn op vss. 10—11) algemeen erkend wordt. Om met gezag te kunnen optreden en vrijmoedig te kunnen spreken in de naam van Jahwe, was het voor een profeet onmisbaar te weten dat hij door Hemzelf geroepen was. Bij Samuël geschiedde dit, evenals bij Mozes, Jesaja, Jeremia en Ezechiël, op zo onmiskenbaar duidelijke wijze dat hij er niet aan twijfelen kon (vgl. hierover Douma, blz. 40 v.), zie vooral vss. 7; 19 vv. .

1—3. *Tekening van de situatie*

והנער enz. t/m עלי — door deze woorden die sterk herinneren aan 2 : 11 en 18 (zie aldaar) laat de auteur uitkomen dat hij zijn verhaal over Samuëls jeugd voortzet. Het toneel der handeling blijft hetzelfde, want de profetie van 2 : 27—36 is te Silo uitgesproken en het woord van God tot Samuël in vss. 11—14 moet dienen om haar te bevestigen. Samuël is nu dan ook niet meer een kind (vgl. 2 : 21, 26), niet een knaap van twaalf jaar (zoals Josephus zegt, zie bij Med), maar een volwassen jongeman (vgl. Douma, blz. 39), stellig niet jonger dan twintig jaar. Zakelijk wil 1a zeggen dat Samuël wel in dienst stond van Jahwe, maar als ondergeschikte van Eli. Dit gaat nu anders worden.

De twee volgende zinnen tekenen de geestelijke situatie van Israël vanuit een bepaald aspect. De term בי' ההם in 1 b omvat in elk geval de tijd van Samuëls jeugd, maar mag nog wel iets ruimer in de richting van het verleden opgevat worden. יקר, elders gewoonlijk kostbaar, b.v. II 12 : 30, moet hier de zin van *zeldzaam,* schaars hebben, zie de lexica. דבר י' moet eveneens in een bepaalde zin worden opgevat, nl. als een openbaringswoord van Jahwe, door een profeet

verkondigd. Het voorheen geopenbaarde was niet waardeloos geworden, maar slechts heel zelden werd een nieuwe openbaring aan het bekende toegevoegd. Dezelfde strekking heeft het parallelle 1c. חזון — gezicht, visioen; wijst erop dat aan een hoorbaar woord ook menigmaal een verschijning verbonden was, b.v. Ex. 3 : 2 vv., Joz. 5 : 13 vv., Ri. 6 : 11 vv. Ook zulk een visuele openbaring was echter niet frequent, niet in het oog lopend. Het verbum פרץ betekent in qal scheuren, doorbreken, b.v. II 5 : 20, 6 : 8, ook wel zich (in menigte) uitbreiden, Gen. 28 : 14; de nif. komt alleen hier voor en het part. is door Ges-B en Kö.Wb met „verbreitet", door Köh-B mit „angeordnet" vertaald. Het laatste past hier niet. 'נ is het best op te vatten als praed., maar het kàn ook adj. zijn bij 'ח (zie Joüon, § 160 i); in elk geval duidt het als refl. van qal aan dat iets zich baan breekt en daardoor in de openbaarheid komt, wijd en zijd bekend wordt; een Nederlands equivalent is moeilijk te vinden, zodat men wel moet omschrijven b.v. *van gezichten werd niets openbaar*, vgl. LV, NV, De Groot. „Het was of de eeuwige wereld gesloten was" (Edelkoort, blz. 89).

G. R. Driver, *On the Hebrew pesīrāh,* betoogt dat pesīrāh „Wechselform oder Textfehler" is voor periṣah en dat een Hebr. verbum paraṣ = arab. farada voorkomt in 1 Sam. 3 : 1, 1 Kron. 13 : 2; 2 Kron. 31 : 5 = befehlen, vorschreiben, zie Archiv für Orientforschung, 15, blz. 68. Deze betekenis is evenwel juist in ons vs. niet te gebruiken en het heeft weinig zin het welbekende פרץ terwille van een overigens onbekende radix voorbij te gaan. Driver's art. is ook geciteerd bij 13 : 21.

Na het optreden van de profetes Debora, Ri. 4 : 4 vv. en van de anonieme profeet uit Ri. 6 : 8, was er bij mensenheugenis geen profeet meer opgestaan. De engelverschijningen van Ri. 6 : 11 vv., Ri. 13 : 3, 9 waren al zo lang geleden. Een bepaalde profetenstand of -groep was er nog niet. Men wist alleen van de nog wel vrij recente, maar incidentele onheilsprofetie van de man Gods uit 2 : 27—36. Van een reactie op dit woord is ons niets bekend. Zelfs Eli schijnt er weinig acht op geslagen te hebben. Zo is enigszins verklaarbaar dat hij eerst bij de derde roep van Jahwe aan een goddelijke openbaring dacht, vs. 8.

In 2a begint de volzin, die in 4a zal worden voortgezet (vgl. Keil, Hertzb e.a.) met de mededeling van Jahwe's roepen tot Samuël. De auteur onderbreekt echter zichzelf (vgl. bij 1 : 4) met een hoogst belangrijke beschrijving van de situatie te Silo op het moment dat Jahwe zich manifesteerde. Met ביום ההוא doelt de auteur op „the memorable day" (Kirkpatrick, bij Goldman), waarover hij gaat spreken. Wij zeggen dan: op zekere dag of: *in die tijd.* Daar het gebeuren des nachts plaats grijpt „ist das „eines Tages" nicht zu pressen" (Schulz).

2b—d is gewijd aan Eli. במקומו is: *op zijn gewone plaats* (NV), wat niet mag verklaard als „zu Hause" (Schulz), want Eli en Samuël lagen niet ver van elkander, binnen gehoorsafstand, zie bij vs. 3, zodat Samuël hem desgewenst kon bijstaan. Hij was immers tamelijk hulpbehoevend, doordat *zijn ogen* החלו כהות = *waren begonnen dof te worden.* Het plusq. is stellig wel verantwoord, daar al in 2 : 22 gezegd is dat Eli zeer oud was. Met Schulz e.a. is waarschijnlijk te vocaliseren כְּהוֹת, inf. van כהה = zwak, bijziend worden, ook Gen. 27 : 1, Deut. 34 : 7; voor de vertaling maakt het geen verschil en החל komt vaker voor met inf. zonder ל (b.v. Deut. 2 : 25, 31, Joz. 3 : 7, zie Ges-B).

Dat het proces van verzwakking der ogen al ver was voortgeschreden zegt het slot van vs. 2: לא enz. = *hij kon niet (meer) zien*, vgl. Gen. 27 : 1 van Izak. Invoeging van ו voor לא op grond van de LXX is onnodig. שכב wordt door Schulz hier en in de volgende vss. telkens vertaald met „schlafen". Maar 'שׁ betekent niet méér dan zich nederleggen, (gaan) liggen, zich ter ruste begeven, inderdaad soms met het doel om te slapen (b.v. Gen. 28 : 11), maar ook wel voor de coitus (b.v. Gen. 19 : 33) of bij ziekte (II 13 : 5 v.). Het eigenlijke verbum voor slapen, nl. ישׁן, wordt niet gebruikt en 2b zegt dan ook niet dat Eli sliep, maar dat hij *te bed lag*. Bij deze betekenis moeten wij blijven staan ook bij de vss. 3—9, vgl. Goldman, die overal heeft „lay" of „was laid down". Vooral in vs. 9 is moeilijk aan te nemen dat Samuël weer ingeslapen is, en nog moeilijker is dit in vs. 15, bovendien is geen enkele maal gezegd dat Samuël ontwaakte. Zo ook F. Schnutenhaus, *Das Kommen und Erscheinen Gottes im A.T.*, ZAW 76. Band (1964), blz. 18.

Dit geldt dus ook voor het שכב in vs. 3 betreffende Samuël (waarmee natuurlijk niet ontkend is, dat hij wel kan geslapen hebben). Vooraf gaat in 3a een mededeling, die als een — min of meer vage — tijdsbepaling is op te vatten. Merkwaardig is het elders niet voorkomende נר אלהים, welke uitdrukking omnium consensu (met uitzondering van Schulz die haar verklaart van Eli's „geistige Beschaffenheit"; „sein Geist war noch rege") moet slaan op de in het heiligdom staande kandelaar met zeven lampen, die regelmatig des morgens van olie voorzien en des avonds aangestoken moesten worden om zo te blijven branden tot de volgende morgen, zie Ex. 27 : 20 v., 30 : 7 v. (vgl. de KV van Gispen) en Lev. 24 : 1—4 (vgl. de Comm. van Gispen op deze plaats). Naar het bevel van Hem, die in het heiligdom woonde, mocht het er niet donker worden. Maar wel lag het voor de hand dat het licht op de duur ging verflauwen. Nu de tekst zegt טרם יכבה, is dit derhalve een aanduiding dat de morgen al bijna was aangebroken. כבה qal betekent uitgaan, b.v. Lev. 6 : 12 (MT vs. 5), ook de pi., b.v. in II 14 : 7, 21 : 17; het impf, heeft na טרם de zin van ons plusq., dus letterlijk: *de lamp van God was nog niet uitgegaan* (zie Ges-K § 107 c). De auteur heeft de zeldzame uitdrukking נר א' gebezigd om een toespeling te maken op de situatie in Israël; ook dáár was het zo: de lamp van God brandde niet meer zo helder, maar was toch nog niet uitgegaan, m.a.w. het was nog nacht, maar de moorgenstond naderde. Er ligt in zijn woorden een zekere symboliek verscholen, zie hierover Sikkel, blz. 22 v., Schneider, blz. 34. Men zou kunnen vergelijken Matth. 28 : 1, Marc. 16 : 2, Joh. 13 : 30.

Over שכב is reeds gesproken. Als de plaats waar Samuël lag noemt de tekst בהיכל י', vgl. 1 : 9. De LXX heeft ἐν τῷ ναῷ (cod. B) of ἐν οἴκῳ κυριου (cod. A), zakelijk dus = de MT, waaraan we ons kunnen houden. De woorden kunnen niet met 3a verbonden worden, zoals Kimchi doet (bij Goldman). Er staat dus: *en Samuël lag in de tempel van Jahwe.* Nu betoogt Keil dat met ה' י' niet bedoeld kan zijn „das Heilige" zoals 1 Kon. 6 : 5, 7 : 50 het geval is, maar „die ganze Stiftschütte" met inbegrip van de voorhof, waar vertrekken waren voor priesters en Levieten. Hetzelfde gevoelen (ook bij Med) ligt waarschijnlijk ten grondslag aan de masora, die bij שכב een ʾatnāch zette om dit woord van בה' te scheiden. „Jene Abteilung des Textes ist jedoch undenkbar" (Schulz, vgl. Keil). Deze opvatting is niet bepaald uitgesloten, maar ertegen pleit toch

het volgende. Vooreerst wordt Samuëls ligplaats van die van Eli onderscheiden; aangenomen dat deze in een aan het tempelhuis grenzend vertrek lag, dan wil 'בה toch zeggen, dat Samuël daarbinnen zijn ligplaats had. In de tweede plaats geeft 3a duidelijk de indruk dat Samuël het licht van de luchter heeft zien branden en bij het schijnsel daarvan zich door een zijdeur naar Eli's slaapvertrek heeft kunnen begeven. Maar dan lag hij dus in dezelfde ruimte als de kandelaar. Dáárop wijst — in de derde plaats — ook de toevoeging אשר enz. Ook al zegt dit niet dat Samuël vlak bij de ark lag, toch houdt het in dat hij zich onder één dak bevond met de ark, die in het achterste gedeelte van het tempelhuis, het eigenlijk heiligdom, stond. De aangewezen plaats voor een verschijning van Jahwe was dan ook eigenlijk „the sanctuary, not one of the adjoining chambers" (aldus L. Batten, *The sanctuary at Shiloh,* JBL, vol. XIX 1900, blz. 29—33). Van boven de ark moet Samuël de stem van God toegeklonken hebben, zie Ex. 25 : 22, 30 : 6. Onzeker is of het oude voorhangsel uit de tabernakel, Ex. 26 : 31—37, er nog hing. Maar dit daargelaten, men gevoelde het waarschijnlijk niet als een gebrek aan eerbied, dat er een tempeldienaar in het heiligdom sliep, veeleer kan men het als dienst aan Jahwe beschouwd hebben, dat er ook des nachts iemand tot zijn beschikking stond. Schulz verwijst hiervoor naar Ex. 33 : 11 (Jozua) en Hertzb spreekt van „Wachtdienst an der Lade", vgl. Ps. 134 : 1. De conclusie dat Samuël binnen het heilige sliep, is derhalve alleszins gewettigd. — Over de ark te Silo zie men De Vaux, dl. II blz. 140 vv.

4—10. *Jahwe openbaart zich aan Samuël*

Vs. 4 brengt de voortzetting van de in 2a begonnen volzin: ויקרא enz.; de woorden zijn zo eenvoudig dat ze geen commentaar behoeven. Alleen worde reeds nu met nadruk geconstateerd dat in vss. 4—10 geen sprake is van een in slapende toestand, tijdens een droom, ontvangen openbaring, zie bij vs. 2 en vgl. het betoog van König, blz. 68 v. Nu kàn Samuël de eerste maal (vs. 4) wel geslapen hebben, maar vast staat dan toch dat hij toen goed wakker werd en antwoord gaf, naar Eli liep, met hem sprak en weer terugkeerde. Nadat dit zich tot driemaal toe herhaald had, heeft hij ongetwijfeld „in grote spanning" (Smelik) de vierde roep afgewacht. Hij was dus klaar wakker toen deze tot hem kwam, zodat wij hier te doen hebben met „een objectief-werkelijke gebeurtenis" en „met een objectief-hoorbare stem" (aldus De Groot, vgl. Leimb, Med).

Verscheidene comm. (b.v. Med, Gutbrod) roemen de zeer bijzondere vertelkunst van de auteur, zoals die in dit gedeelte uitkomt. Hij bindt zich daarbij echter niet aan een bepaald schema en het is dan ook onvoldoende gemotiveerd om (uitsluitend op grond van de LXX) met Schulz, Leimb, VdBorn het אל van de MT te schrappen en de naam 'שׁ te herhalen. De auteur doet dit laatste pas in vs. 10. וירץ, frequente term voor snel (toe)lopen, b.v. 17 : 48, II 18 : 21, 23. Het kwam ongetwijfeld vaak voor dat Eli in de nacht Samuël riep, maar ditmaal is het zo niet. Eli meent dat Samuël zich in de slaap iets verbeeld heeft. Over שׁוב „zur Umschreibung des Begriffs „wiederum"" zie Ges-K § 120 g, die vertaalt „lege dich wieder hin". Samuël gehoorzaamt zonder tegenspreken

en zo gaat het ook de tweede en derde maal. „Quelle obéissance simple, prompte, constante!" (Med). In vs. 6 stemt cod. A van de LXX meer nauwkeurig overeen met de MT dan cod. B, die עוד, ויקם en בני onvertaald laat. Het korte gesprek verloopt op dezelfde wijze. Eli sliep stellig niet vast, want we lezen niets van wakker maken. Vs. 7 verklaart hoe het kwam dat Samuël zelf niet kon denken aan een roepstem van Godswege. In verband hiermede gebruikt de auteur een ander tempus, nl. het gewone impf., zie bij vs. 3a en vgl. Ges-K § 107c, waar mede i.v.m. het impf. יגלה in 7b wordt voorgesteld te vocaliseren יֵדַע (evenzo BH). Terecht vertalen Keil, Schulz, Leimb, Hertzb ook reeds in 7a met het plusq., en accentueren verscheidene comm. het onderscheid in betekenis tussen dit ידע en het ידעו in 2 : 12. Edelkoort's exegese van 7a dat Samuël God „alleen van horen zeggen" kende en „persoonlijk nog geen ervaring van God opgedaan had" (blz. 40 v.) kan moeilijk juist zijn reeds met het oog op 2 : 11, 18, 21 en (vooral) 26, maar ook omdat zij geen rekening houdt met de nadere verklaring, welke volgt in 7b: *hem was namelijk* (waw explicativum) *nog geen woord van Jahwe geopenbaard.* Het gaat hier immers niet om Samuëls roeping tot persoonlijk geloof, maar om zijn roeping tot profeet (vgl. Douma, blz. 39). Vs. 7 wil dus zeggen dat Samuël nog niet het vermogen bezat om het spreken van God „(la voix de Dieu" — Med) te onderscheiden. Het was nu de eerste maal dat God met een bijzondere openbaring tot hem kwam en dit was iets extra-ordinairs, zie vs. 1, vgl. Goldman. Samuël ontvangt nu door dit gezicht een nieuwe bestemming en functie in de dienst van Jahwe, geheel verschillend van zijn werk als tempeldienaar. Dit is de vrijwel algemene opvatting van vs. 7, welke door vss. 11—14, 19 vv. bevestigd wordt. De verbinding van דבר met גלה nif: komt ook voor in Dan. 10 : 1 (VdBorn), zodat er generlei aanleiding is om דבר (met Ehrlich) te schrappen. Asmussen vestigt de aandacht op de nauwe samenhang van vs. 7 met vs. 20: „nachdem Samuel den Herrn *erkannt* hat, kann auch Israel *erkennen* usw.".

Vs. 8 luidt aanvankelijk evenals vs. 6, alleen is עוד vervangen door בש'. Eerst nu begint het voor Eli te dagen. ויבן hier van een geestelijk zien of inzien, dus: *toen begreep Eli.* Zowel voor hem als voor Samuël staat het vast, dat er geen ander menselijk wezen in de nabijheid is. Dus moet het Jahwe zijn, die de jonge man roept (het part. קרא verbiedt te vertalen als plusq.; integendeel, Jahwe was bezig hem te roepen). Deze conclusie deelt hij mee in de vorm van een opdracht, een aanwijzing voor Samuël wat hij zou moeten antwoorden. אם־יקרא laat grammatisch een onpersoonlijke vertaling toe (VdBorn: „als iemand je roept"), maar de gehele samenhang verzet zich daartegen (Luc voegt er daar-om aan toe ὁ καλων), vooral het דבר יהוה, waardoor hij a.h.w. voor Samuël een venster naar Boven openstoot. LXX cod. B laat de Godsnaam weg; cod. A stemt hier en ook aan het begin van vs. 9 volledig met de MT overeen. Wel ontbreekt de Godsnaam in het antwoord dat Samuël feitelijk geeft (vs. 10), maar volkomen juist oordeelt Schulz dat „das gerade ein Beweis (ist) für die Ursprünglich-keit" van de lezing in cod. A en daarmede van de MT. Samuël moet dit zelf zo verteld hebben en de auteur heeft hem niet gecorrigeerd. שמע — het part. „meint: ist horbereit" (aldus Hertzb). Samuël zoekt zijn rustplaats weer op. De tot driemaal herhaalde roepstem heeft moeten dienen om hem ontvankelijk te maken voor hetgeen God zeggen zal.

Over וישכב zie bij vs. 4. Stellig heeft het niet lang geduurd eer het gebeurde wat 10a uiterst sober beschrijft met ויבא enz. „Erst jetzt „kommt" der Herr und tritt in Erscheinung" (Hertzb). Of Jahwe van bij de ark kwam, zegt de tekst niet, wel duidt בוא een binnenkomen aan, in dezelfde ruimte als waar Samuël lag. In hoeverre Samuël een gedaante gezien heeft, is niet duidelijk. „The voice became a vision (cf. verse 15)", aldus Goldman. Waarschijnlijk heeft Samuël de ogen niet eens durven opslaan. Het gaat dan ook meer om wat hij hoort dan om wat hij ziet (vgl. Oosterhoff), vgl. vs. 21 slot. VdBorn verwijst naar Ex. 34 : 5, maar daar staat nog עמו שם, hier alleen dat Jahwe *bleef staan en riep,* hetgeen wijst op een zekere distantie. De dubbele naam ook bij Mozes' roeping, Ex. 3 : 4. Eerst nu wordt vermeld dat Samuël ook *de vorige malen* (vgl. Ges-K §§ 118u, 123c) bij zijn naam geroepen was. De openbaring kwam van buiten tot hem. Zelfsuggestie was uitgesloten.

11—14. *Tweede onheilsprofetie over het huis van Eli*

הנה enz. — zonder nadere inleiding maakt Jahwe aan Samuël bekend dat Hij voornemens is (zie Ges-K § 116 p over part. als fut. instans) *iets te doen in Israël* van schokkende betekenis. Terecht zegt Med: „Dès les premiers mots, la menace se fait jour". דבר is in streng zakelijke zin te nemen, onjuist is de vertaling van LXX: τα ῥηματα μου (dit komt eerst in vs. 12). Het dreigend karakter van de openbaring ligt in de bijzin met אשר, waarin het suff. terugslaat op דבר (zie Ges-K § 155 d) en die het spectaculaire gevolg van Jahwe's handelen te kennen geeft: *iets van die aard dat* enz. Men zou כל־ש' een vooruitgeschoven dativus kunnen noemen, want aan elk die het (of: ervan) hoort zal overkomen, dat *zijn beide oren zullen tuiten* (of: klinken). De gehele uitdrukking תצלינה — die verder alleen nog in soortgelijk verband voorkomt in 2 Kon. 21 : 12, Jer. 19 : 3, maar met een onregelmatig impf., zie Ges-K § 67 g, p — vertolkt de schrikaanjagende indruk, die de tijding van Jahwe's doen maken zal, wijl zij te vergelijken is bij het geluid van een plotselinge donderslag (Med). Het gaat telkens over een zware ramp, een catastrofe, vgl. Hab. 1 : 5, 3 : 16. Het telwoord (niet bij Jer.) verhoogt de kracht van de uitdrukking. — Het nieuwe in deze profetie is dat nu geheel Israël betrokken wordt bij de ramp die Jahwe bewerken zal (hetgeen in 2 : 34 niet het geval is). Dit is dan ook inderdaad gerealiseerd in al hetgeen in cap. 4 verhaald is.

Onmiddellijk hierbij sluit vs. 12 aan met ביום ההוא, d.w.z. op de dag dat het in vs. 11 aangekondigde oordeel zal losbreken. De hif. van קום heeft de betekenis van vervullen of ten uitvoer brengen van een gesproken woord, vgl. 1 : 23. Dit zal Jahwe doen אל־עלי, *aan* Eli, met al hetgeen Hij met betrekking tot diens huis gesproken heeft. Deze woorden slaan onmiskenbaar op 2 : 27—36, speciaal vss. 30—36, waarin Eli de toegesprokene was. De inhoud van de destijds geuite bedreigingen wordt niet in bijzonderheden herhaald, waaruit valt af te leiden, dat Samuël er al mee bekend was. De openbaring die hij zelf ontvangt heeft derhalve de strekking om de vroegere profetie te bevestigen en erop voor te bereiden, dat haar vervulling nabij is. In de inf. abs. החל וכלה = aanvangen en voltooien, dus: *van het begin tot het einde,* d.i. van het eerste tot het laatste woord (Joüon: „complètement", § 123 r), komt indirect tot uiting

dat die eerste onheilsprofetie niet een enkel feit, maar een reeks van slagen aankondigde; welnu, niet één daarvan zal achterwege blijven, de „dag" van 12a brengt slechts het begin. De slotwoorden van vs. 12 zijn tekstcritisch onaanvechtbaar (LXX en Vg vertalen beide met 1e pers. fut.), zodat het ongegrond is ze als „Zusätze" (Schulz) te beschouwen.

Vs. 13 bevat verschillende controversiële uitdrukkingen, w.o. reeds het eerste verbum והגדתי. De gewone opvatting „Ik heb hem te kennen gegeven" (aldus de NV) bevredigt niet, immers dit lag al in דברתי (vs. 12) en dit woord heeft geen „Erläuterung" (Schulz) nodig. In aanmerking nemende dat het hoofdwerkwoord in vs. 12 is אקים, impf. met fut. betekenis, is de meest aannemelijke opvatting dat 13a eveneens op de nabijzijnde toekomst ziet. 'וה is ongetwijfeld met De Groot (vgl. VdBorn) te nemen als perf. cons., dus te vertalen: en Ik zal hem bekendmaken, of: *en Ik zal hem tonen.* Met כי volgt dan een objectszin: *dat Ik zijn huis voor immer ga richten* in de zin van straffen (Keil). Het עד־עולם komt overeen met het slot van vs. 12 en zegt dat de straf nimmer zal worden opgeheven, vgl. vs. 14. Over de strekking van het verdere gedeelte van vs. 13 is men het vrijwel eens, maar niet over de tekst. De eerste wordt door Schulz aldus weergegeven „Heli wuszte dasz seine Söhne Böses taten, und hat es nicht gehindert". Hij heeft echter overwegend bezwaar tegen בעון enz.: „wegen der Sünde die er kannte", gibt nämlich keinen Sinn", daarom wil hij met Ehrlich i.p.v. בעון leze יען (zo ook De Groot, Leimb, VdBorn, Hertzb). Inderdaad loopt de zin veel beter met יען. Maar men vergeet één ding, nl. dat בעון klaarblijkelijk èn door LXX (ἐν ἀδικιαις) èn door Vg (propter iniquitatem) gelezen is. De MT staat dus op dit punt wel vast. En hij is niet zinloos. De door Schulz gegeven vertaling is tendentieus; de zin wordt heel anders wanneer men אשר als conj. opvat. Vlg. Ges-K § 130c noot 3 (vgl. 119p) staat עון in st. constr. bij de gehele volgende bijzin en is אשר = dasz. Men kan dus vertalen: *om de misdaad dat hij — hoewel wetende dat zijn zonen* enz. Het misdadige lag niet in het weten zelf, maar in de houding die hij (Eli) daartegenover aannam. Over een andere opvatting zie ben. Eerst wachten nog twee vragen op een antwoord, nl. wat betekent מקללים enz. en wat is de zin van כהה? Het verb. 'ק in pi. komt ook voor in Ex. 22 : 27 en Lev. 24 : 15 in de zin van vervloeken, maar heeft dan de acc. bij zich, in Jes. 8 : 21 de praep. ב. Hoe kan hier dan להם staan? De meeste comm. beantwoorden deze vraag door te lezen אלהים (welke naam ook in de drie andere plaatsen object is, alleen in Lev. met suff. יו). Gronden voor deze lezing zijn: a. de mas. hebben deze plaats aangeduid als een tiqqun soferîm, beschouwen dus להם als een correctie van de afschrijvers; b. de LXX heeft κακολογουντες θεον, heeft dus (naar het schijnt) de godsnaam gelezen. Dit is ook het gevoelen van Ges-B, Köh-B en BH. Men neemt dan aan dat de verandering is aangebracht uit eerbied voor de naam אלהים. Vlg. Schulz handhaaft alleen Kö.Wb להם door het reflexief op te vatten. Kö. vertaalt nl. „Verachtung oder Schande herbeiführen". Maar ook De Boer verwerpt de lezing van de LXX en vat de uitdrukking 'מ' ל op als „they make themselves a קללה." Hij noemt echter geen analogie voor deze betekenis. De moeilijkheid is dat men niet weet waarom de soferîm de godsnaam hier zouden hebben vervangen, maar elders (zie boven) deze naam hebben gehandhaafd. Het blijft trouwens onzeker wàt er dan stond, want de Joodse

comm. van Goldman veronderstelt לִי. In zijn vertaling heeft G. echter „his sons did bring a curse upon themselves", hetgeen dicht bij de opvatting van De Boer komt, vgl. de RV en de NV, die ook uitgaat van de MT. Deze is volstrekt niet onvertaalbaar en behoeft niet te worden losgelaten. Wat König ervan maakt, is te slap. Maar de idee van het reflexieve vindt steun in de tekst. Het lijkt alles saamgenomen verantwoord te vertalen: *dat zijn zonen zich vloekwaardig gemaakt hadden,* nl. door hun daden, in cap. 2 vermeld. Heel letterlijk: zij hadden voor zich vervloeking bewerkt, nl. in Gods oog. De Groot stemt hiermede feitelijk in door het part. pu. te lezen, waarbij hij echter להם schrapt. Hoewel Eli dus wist hoe ontzettend zijn zonen zich misdragen hadden, kon Jahwe toch van hem zeggen ולא enz. Ons vers is de enige plaats waar כהה pi. als caus. voorkomt en de andere plaatsen (Lev. 13 : 5, 56 „verlöschen", Ezech. 21 : 12 „verzagen") geven weinig houvast. De betekenis moet hier wel uit de samenhang worden afgeleid. Köh-B vertaalt „zurechtweisen", doch dit is vooral ook met het oog op 2 : 22—25 te zwak. Ges-B en Kö.Wb (die beide verwantschap zien met כאה hif.) geven als betekenis „jem. anfahren", „losfahren gegen" (ב), Rehm en Hertzb vertalen „hat ihnen nicht gewehrt", evenzo Med „ne les a pas réprimés". Hierin ligt de juiste gedachte dat het verbum niet alleen het mondeling bestraffen, maar ook het nemen van maatregelen inhoudt, die het kwaad kunnen beteugelen. Edelkoort wil daarom vertalen „afzetten" (blz. 31); inderdaad had dit er ten slotte van moeten komen, maar als vertaling is het te speciaal. God verwijt Eli niet dat hij zijn zonen niet heeft berispt (NV), maar dat bij het daarbij gelaten heeft, dat hij niet streng tegen hen is opgetreden, i.e.w. dat *hij hen niet eens heeft weerstaan.*

Een enigszins andere exegese dan de boven voorgestelde (zie blz. 134) betreft de bedoeling van עון. Dit woord slaat volgens Med, Hertzb en de NV op de misdaad van Eli's zonen; laatstgenoemde vertaalt „om de ongerechtigheid waarvan hij geweten heeft; immers zijn zonen" enz. Tegen de opvatting van אשׁר als pron. relat. is boven al bezwaar gemaakt. Maar de gehele gedachtengang dat het oordeel komt vanwege de zonde der zonen, is moeilijk met de tekst overeen te brengen en stuit af op de volgende overwegingen: a. de onheilsprofetie is gericht tegen Eli, 12a; b. met עין moet dan ook zijn eigen zondeschuld bedoeld zijn; c. de pointe van het verwijt kan niet liggen in het weten van Eli, maar daarin dat hij (hoewel op de hoogte van het wangedrag zijner zonen) daaraan geen paal en perk gesteld heeft. Aan de verschrikkelijke ernst van de ongerechtigheid der Eliden wordt bij deze opvatting niets afgedaan. Het gaat erom dat èn in 2 : 27 vv. èn hier allereerst Eli door Jahwe wordt verantwoordelijk gesteld.

14 ולכן is frequent ter inleiding van een gerichtsaankondiging. Deze is hier gesteld in de zeer sterke bewoordingen van een eedzwering. לבית is hier (met De Groot) weer te geven als „met betrekking tot", dus *aangaande het huis van Eli.* De schuld van dit huis wordt in עון enz. als één geheel genoemd; de goddelijke eed houdt in dat voor deze geen verzoening zal kunnen geschieden. Over אם in de eedsformule zie Ges-K § 149 c. Behalve door עד־ע' (zie vs. 13) wordt deze uitspraak versterkt door בזבח ובמ'. Omdat zij zich aan Jahwe's offers bezondigd hebben, zal de verzoenende kracht van welk offer ook voor hen niet gelden, vgl. Schulz. De offers werkten niet automatisch, ex opere

operato, vgl. König, Gesch., blz. 289. De hitp. van כפר komt misschien nog voor in Deut. 21 : 8, zie Ges-K § 55 k. Aan de passieve betekenis valt niet te twijfelen.

15—18. *Samuël brengt het Godswoord aan Eli over*

Over וישכב zie reeds boven op blz. 130. Ook Leimb, Med en Smelik zijn het niet eens met de opvatting dat Samuël weer insliep. De morgen was trouwens niet ver meer, zie vs. 3. De beschrijving is zo duidelijk dat de woorden van de LXX (και enz.) voor een uitbreiding van de vertaler zijn te houden (De Boer). ויפתח enz. — met het openen van de deuren zal elke morgen Samuëls werk als tempeldienaar begonnen zijn. Vermoedelijk terecht denken Keil e.a. bij ד' aan de „Thüre" des Vorhofs"; indien het heilige bedoeld was, zou wel evenals vs. 3 היכל gebruikt zijn. Het is echter mogelijk dat het eigenlijk heiligdom niet meer door een gordijn, maar door deuren gesloten werd; zie verder bij 1 : 9. De zaak is niet van veel gewicht. 15 b laat vermoeden dat Samuël zijn bezigheden zo regelde dat hij een ontmoeting met Eli kan vermijden. Er staat immers ירא מהגיד enz. Jahwe had hem weliswaar niet bevolen de openbaring aan Eli over te brengen, maar hij kon verwachten dat deze hem zou ondervragen en hij *zag er tegen op* enz. מראה is zeer frequent bij Ezech. en Dan. in de betekenis *gezicht,* visioen. Het omvat niet slechts wat Samuël had gezien, maar ook en voornamelijk wat hij had gehoord. Dit was zó ontzettend voor Eli, dat Samuël uit deernis met de oude man het liever voor hem wilde verzwijgen, vgl. II 12 : 18. Samuëls jeugd en zijn ondergeschikte positie maken dit te meer begrijpelijk. ירא met מן c. inf. ook Ex. 3 : 6. Eli laat Samuël echter geen keus. ויקרא pleit voor de veronderstelling (zie boven), dat Samuël zich enigszins op een afstand van Eli bezig hield (vgl. Schulz). Op zijn roep moet Samuël wel komen. „Eli first simply *asks* for an account of what had passed, then *demands* a complete statement, and finally *adjures* Samuel to conceal nothing from him" (Kirkpatrick bij Goldman). Een en ander pleit kennelijk voor de gedachte dat Eli vermoedde waarop het Godswoord betrekking had; hij is er zo zeker van dat Jahwe gesproken heeft, dat hij diens naam niet eens noemt (vgl. Med e.a.). Voor Samuël was dat ook niet nodig. Voor de eerste maal ontmoeten we hier de verwensingsformule, die uitsluitend in Sm, Kon en (1 maal) in Ruth voorkomt, meestal gericht tegen de spreker (b.v. 14 : 44, 20 : 13), door Eli echter tegen Samuël, voor het geval dat hij iets zou verbergen, zie hierover Brock § 170c. De formule zelf כה יעשׂה אלהים enz. moet betekenen: God treffe (mij, u) met onheil op onheil, slag op slag, en zij werd waarschijnlijk a.h.w. geïllustreerd door een herhaalde (כה .... כה) dreigende arm- of handbeweging, vgl. de uitdr. נשׂא את־יד, Ex. 26 : 7 (MT 8), zie Smith. Wel meent Joüon (§ 165 a noot) dat כה „appartient à l'écrivain" en dat de spreker bepaalde plagen of slagen met name noemde, maar hij voert daarvoor geen getuigenissen aan. — כחד pi. met מן van de persoon en met דבר komt ook voor in II 14 : 18. De NV heeft terecht: *iets van het gehele woord.*

Samuël geeft aan deze aandrang gehoor. De plur. כל־הד' wijst op een letterlijke weergave van de ontvangen openbaring; dit wordt bevestigd door ולא enz. Subject van ויאמר moet Eli zijn. הוא יהוה is niet = „es war (wirklich) der

Herr" (Hertzb). Alsof hij daaraan nog getwijfeld had! Hetgeen hij laat volgen bewijst dat de strekking een andere is, nl. een erkennen van Jahwe als de souvereine God, „whose will cannot be gainsaid" (Goldman), dus *Hij is Jahwe, Hij doe enz.*, zie Brock § 67b, Eli is om zijn uitspraak aan het slot van vs. 18 zowel gelaakt (vgl. Edelkoort, blz. 117), als geprezen (Keil). Asmussen zegt dat hij „den Gottergebenen spielt", maar voor zulk een hard oordeel ontbreekt ons de grond. Er ligt in Eli's woorden stellig een buigen onder Gods slaande hand als onder een rechtvaardige straf. Eli aanvaardt het vonnis, „maar niet zonder een inslag van zondige lijdelijkheid" (Schelhaas). Daarom is hij ook niet op één lijn te stellen met David (o.a. VdBorn). Diens woorden in II 15 : 26 (slot) openbaren veel meer een echt-kinderlijke houding.

19—4 : 1 a. *Samuël als profeet bevestigd en erkend*

Voor het recht verstand van deze vss. dient men in het oog te houden, dat de auteur het eerste gedeelte van zijn boek gaat afsluiten (vgl. Noth's art. bij 2 : 11, blz. 398) en hiermede voorlopig van Samuël (die in cap. 4—6 niet genoemd wordt) afscheid neemt en pas tot hem terugkeert op een tijdstip dat meer dan twintig jaar later valt dan zijn roeping tot profeet (zie 7 : 2 v.). De mogelijkheid moet dus open gelaten dat de door hem gebezigde uitdrukkingen betrekking hebben op een groter aantal jaren dan dat tussen zijn roeping en de wegvoering van de ark. Deze is waarschijnlijk al zeer spoedig na de zo sterk dreigende aankondiging van vss. 11—14 gevolgd, terwijl er voor de vestiging van Samuëls naam als profeet in geheel Israël uiteraard geruime tijd nodig geweest is. Het valt moeilijk op dit punt een schatting te maken en met jaartallen te gaan werken, maar wij mogen wel aannemen, dat als God met harde hand opruiming gaat houden in Silo's priestergeslacht, Samuëls reputatie in principe reeds gevestigd is, zodat het aan Jahwe getrouwe Israël de hoop kan koesteren, van hem op de duur de nodige leiding in geestelijk en nationaal opzicht te zullen ontvangen. Op dat tijdstip zal hij zeker niet jonger dan 25 à 30 jaar geweest zijn; over de vraag of Silo toen reeds is verwoest, zie men bij 4 : 1 b. — Een soortgelijke pericoop die tegelijk afsluit en naar het vervolg vooruitwijst, vinden we ook aan het slot van cap. 7, dat handelt over Samuëls richterschap.

Over ויגדל zie bij 2 : 21, „finishing touch" van Samuëls ontwikkeling tot volwassenheid. ויהוה enz. — vgl. 2 : 26; dit is het geheim van Samuëls „Aufstieg": Jahwe beschermt hem en verleent hem aanzien (zo ook van David, 18 : 14, II : 5 : 10). Een voornaam middel daartoe noemt 19 b: ולא enz. Dat Jahwe ook het subject is van הפיל, is zó duidelijk en geeft zulk een uitnemende zin, dat wijziging van de verbaalvoorm in qal (Schulz, De Groot, naar de LXX) willekeurig moet heten. Er is geen enkele reden, waarom het handelen van Jahwe hier moet worden uitgeschakeld, integendeel. Het merkwaardige is dat het „niet ter aarde laten vallen" in casu niet van Jahwe's eigen woorden, maar van Samuëls woorden, דבריו, wordt geprediceerd. Het verband stelt dit buiten twijfel. Juist daarom is de strekking van 19b alleen te verstaan vanuit de mededeling in vs. 21 dat Jahwe voortging zich aan Samuel te openbaren. Schulz wil vs. 21 terstond op vs. 19 laten volgen vgl. de LV. Toch is deze om-

zetting uit tekstcritisch oogpunt niet verantwoord en niet nodig voor het verstaan van vs. 19. Juist vs. 20 laat duidelijk zien hoe 19b bedoeld is. Doordat men opmerkte dat geen van Samuëls woorden onvervuld bleef, *kwam geheel Israël tot de erkenning* enz. Aldus is וידע terecht in de NV vertolkt. Het moet dus herhaaldelijk voorgekomen zijn dat men tot Samuël om raad kwam (wellicht ook voor moeilijkheden als vermeld in 9 : 1—5; vs. 6 daarop volgende is feitelijk een illustratie van onze pericoop) en dat deze advies gaf, misschien wel dromen uitlegde, en verborgen dingen openbaarde waarna de uitkomst hem steeds in het gelijk stelde. Vlg. Deut. 18 : 21 vv. gold dit als een bewijs dat iemand die zich als profeet aandiende, inderdaad door Jahwe gezonden was, dus een waar profeet was (vgl. Jer. 28 : 9, 15 v.). Natuurlijk behoeft het niet altijd te gaan over voorspellingen in eigenlijke zin. Hoe dit zij, wat Samuël sprak bleek waarachtig en betrouwbaar te zijn. Daaruit leidde men in steeds breder kring terecht af כי enz. נאמן kan hier niet (als in 2 : 35, Num. 12 : 7) adject. zijn, al wordt het door LXX (πιστος) en Vg (fidelis) e.a. wel zo opgevat en al maakt het zakelijk niet veel verschil. Maar het staat niet bij נביא en ook de praep. ל wijst op een van Jahwe uitgaande actie ten opzichte van Samuël. Het verbum bet. vlg. Köh-B in ons vs. „bestellt sein zu, be appointed as". Deze begrippen zijn echter te neutraal; het gaat niet om een aanstelling zonder meer; het houdt ook in dat Samuël (door Jahwe) getrouw geacht was. Beter is dan ook Kö.Wb met „beglaubigt sein" (zo Leimb, Rehm) derhalve: *dat Samuël als profeet van Jahwe* gelegitimeerd of *bevestigd was* (Schulz: „bestätigt"; Med: „établi"; Hertzb: „dasz S. betraut war Prophet des Herrn zu sein" Jahwe zelf leidde alles zo dat er geen ruimte overbleef voor twijfel aan de echtheid van Samuëls bestemming tot profeet in zijn dienst. De erkenning daarvan strekte zich geleidelijk uit *van Dan* in het uiterste Noorden, *tot Berseba* in het Zuiden; zie over deze plaatsen en hun namen Van Deursen BE, Atlas kaart 14 en 15, en Simons, Texts, vlg. wie ze tegenwoordig heten tell el-qādi en bīr es-sab'. Deze uitdrukking voor het Israëlitisch Kanaän in zijn grootste uitgestrektheid treffen wij aan in Ri. 20 : 1; verder in II 3 : 10, 17 : 11, 24 : 2, 15 en 1 Kon. 5 : 5.

Vs. 21 geeft de voor 19—20 gewenste toelichting en is dan ook geen Zusatz (Noth). Het zou in vertaling aldus moeten beginnen: *Jahwe ging namelijk voort in Silo te verschijnen.* Over de onregelmatige vorm הראה zie Ges-K § 75 y. Het bleef niet bij de eerste in vs. 10 vermelde verschijning. Het verbum duidt een manifestatie van Jahwe aan, waarbij iets te zien, iets waar te nemen viel. Maar dit was niet het enige, zelfs niet het voornaamste. Met de verschijningen ging het gesproken woord gepaard (vgl. Goldman), *want Jahwe openbaarde zichzelf* en zijn verborgen raad *aan Samuël te Silo door het woord van Jahwe.* De laatste woorden בדבר י' zijn van het grootste gewicht en het is ook volgens Noth (blz. 399) onjuist ze te willen elimineren, omdat ze in de LXX ontbreken (zie beneden) en „unverständlich" zijn. Schulz kan dit alleen zeggen omdat hij כ leest in plaats van ב (zo ook BH die de woorden verplaatst tot na 4a; evenzo Buber, die verklaart: „und das Wort Samuels war für ganz Israel wie JHWH's Wort", zie Erz., blz. 125 noot 5, en vertaalt „nach dem Worte Jahwes". Dit zou hier zonder zin zijn. Maar met ב is dit niet het geval. Dan zegt de tekst dat Jahwe ook tot Samuël sprak in hoorbare gearticuleerde klanken, in duidelijke taal, zoals Hij dat o.a. tot Mozes

gedaan had, Num. 12 : 8, ook tot Samuël zelf in vss. 11—14. Daardoor alleen kon Samuël ook een echte profeet zijn, een נביא (vs. 20), wiens taak het was om het woord te spreken, dat Jahwe in zijn mond gelegd had (Deut. 18 : 18; de afleiding van 'נ is onzeker, zie Köh-B s.v. en Edelkoort, blz. 93 v., maar de betekenis is uit geheel het O.T. volkomen duidelijk, zie over 'נ en ראה bij 9 : 9, 10 : 12). Bepaalde woord-openbaringen aan Samuël vinden we in 8 : 7 vv., 22, 9 : 15 vv., 10 : 18 v., 13 : 13 v., 15 : 1 vv., 16 : 1vv., 12.

Ten slotte zegt 4: 1a nog ויהי דבר enz. Bedoeld moet zijn *het woord* dat Samuël in de naam van Jahwe sprak. Dit woord kwam, of liever: *ging uit tot geheel Israël.* Terecht wijst Goldman erop, dat de indeling der cap. op dit punt niet juist is, al vermeldt hij ook de Joodse exegese dat Israël ten strijde trok (1b) op bevel van Samuël (1a; bij de waarschijnlijk betere lezing van de LXX is deze opvatting niet mogelijk, zie ben.). Omnium consensu behoort 1a bij de slotpericoop van cap. 3. De grote betekenis van deze vss. blijkt vooral uit vergelijking met de in 3 : 1b getekende situatie: destijds was een profetische openbaring uiterst zeldzaam, een verschijning kwam slechts sporadisch voor; thans is dat anders geworden en hoort men herhaaldelijk van gezichten en mededelingen van Godswege, die te Silo aan Samuël verstrekt worden, maar bestemd zijn om geheel Israël (vgl. vs. 11) ter ore te komen. Vele comm. wijzen er dan ook op dat cap. 3 niet alleen betekent „een keerpunt" in het leven van Samuël, maar ook „ in het geestelijk leven van Israël", dat nu weer een middelpunt ontvangt „in het levende openbaringswoord van een grote man Gods" (aldus De Groot, vgl. Sikkel, blz. 26 v., Douma, blz. 47 v.; van Med nog dit citaat: „dès maintenant s'ouvre l'ère des grands prophètes" en van Hertzb: „jetzt schon wird deutlich: seit Moses Tagen hat es einen Mann seinesgleichen nicht mehr gegeben").

Bij de overgang van cap. 3 naar cap. 4 heeft de LXX een volzin die niet op de MT kan berusten en die ook in de Vulg voorkomt, vlg. Med ontleend aan „l'ancienne version latin". BH geeft een equivalent van de LXX-tekst, die aldus is weer te geven: *en het geschiedde in die dagen dat de Filistijnen zich verzamelden ten strijde tegen Israël.* Met de meeste geleerden is deze lezing inderdaad voor oorspronkelijk te houden, met dien verstande dat zij behoort tussen 4 : 1a (eveneens oorspr.) en 4 : 1b van de MT. Voor dit gevoelen pleit: 1. op dit punt heeft de MT een lacune, zie BH; daar 1a eindigt op ישׂראל, is het mogelijk dat een hierop volgende woordgroep welke eveneens eindigde op ישׂריל is uitgevallen (homoioteleuton); 2. wat betreft de inhoud van de tekst moet opgemerkt dat het offensief veel eerder zal zijn uitgegaan van de sterke Filistijnse overheersers dan van de Israëlieten (zoals de MT het voorstelt); 3. לקראת פ' veronderstelt dat reeds over een opmars der Filistijnen gesproken is; 4. hetzelfde geldt m.b.t. חנו, dat op te vatten is als plusq.; in de MT is het vreemd dat hier niet het impf. cons. gebruikt is; na de lezing van de LXX is het perf. heel gewoon: de Filistijnen waren er al; 5. bij de lezing van de LXX wordt de wending die het geschiedverhaal neemt duidelijk aangegeven, in de MT is er een abrupte overgang. Wij lezen dus na 1a de Hebr. weergave van BH met dit verschil, dat aan het slot moet staan למלחמה על־ישׂראל (zie boven sub 1). Keil houdt vast aan de MT.

HOOFDSTUK 4

In de oorlog met de Filistijnen gaat de ark verloren; het oordeel over het huis van Eli.

Het springt terstond in het oog dat de auteur zich in cap. 4—6 niet meer beperkt tot de kleine kring in en rondom Silo, maar zich beweegt op het brede vlak van het nationale leven. Hij brengt ons zelfs buiten de Israëlitische bodem in het land der Filistijnen. Daar dit gehele stuk zich vooral bezig houdt met de ark van Jahwe, haar lotgevallen en de onheilvolle macht die van haar schijnt uit te gaan, pleegt men wel te spreken van een „Ladegeschichte", die deze capita (en ook II 6 : 1—20) zou omvatten. Vooral door L. Rost is deze gedachte ontwikkeld in zijn studie over *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids* (Stuttgart 1926, blz. 36—47). Vlg. Rost is deze „Geschichte", in priesterkringen ontstaan, een legende met stichtelijke tendenz, waarin alleen de wegvoering uit Silo en de plaatsing in Jeruzalem historisch zou zijn. Op zichzelf is de gedachte dat er zulk een „Ladegeschichte" bestaan zou hebben niet verwerpelijk, men zie hetgeen in de Inleiding § 4 sub D gezegd is over de onmisbaarheid van schriftelijke bronnen, uit welke de auteur van Sm moet geput hebben. Overigens is het heel moeilijk hem op dit punt na te rekenen. Juist t.a.v. cap. 4 bestaat er groot verschil van mening over de vraag, of het bij c. 1—3 of c. 4—6 behoort, zie Hylander, blz. 63—64 (vooral het citaat van P. Dhorme), voorts J. Dus, *Die Erzählung über den Verlust der Lade,* VT 13, 1963, blz. 330 vv.; ook Presz a.a. blz. 183. Daarom is het van groot belang om het onderscheid tussen cap. 1—3 en 4—6 niet onnodig te gaan overtrekken. Het is zeer eenzijdig wanneer b.v. Hertzb het enige concrete „Verbindungsglied" ziet liggen in „der Ort Silo mit der Lade und der dortigen Priesterschaft". De aanrakingspunten zijn niet hiertoe beperkt. Immers wat cap. 4 betreft, op de achtergrond hiervan staat „het woord van Samuël", dat door Jahwe bevestigd wordt, zie 3 : 19, en het is zonder meer duidelijk dat de auteur wil doen zien hoe de onheilsprofetieën van 2 : 27 vv. en 3 : 11 vv. in vervulling zijn gegaan. Niet onmogelijk heeft hij de gegevens indirect zelfs aan niemand anders dan Samuël te danken, zie bij vs. 22. Er is ten slotte ook temporeel verband met het voorafgaande, zie het „in die dagen" uit 4 : 1 vlg. de LXX. Stellig staat cap. 4—6 dan ook in het geschiedverhaal als geheel op de juiste plaats in het geschiedverhaal en bereidt het (in de tekening van Israëls diepe vernedering) weder voor op Samuëls optreden in cap. 7. Over de samenhang met II cap. 6 en 24 zie boven blz. 24. Zie over dit hoofdstuk ook Noordtzij, blz. 9—46.

1b—2. *Inval van de Filistijnen; Israël verslagen*

Het bericht uit 1b — beginnende met ויהי enz., zie blz. 139 — noemt twee volksnamen en twee plaatsnamen, terwijl het bovendien vraagt om een zekere datering. De mededeling is op zichzelf duidelijk genoeg. קבץ nif. = het zich verzamelen tot de strijd ook Joz. 10 : 6 en elders. De Filistijnen vallen het land binnen en legeren zich bij Afek. Over חנו zie blz. 139. אפק hangt vlg. De Groot e.a. samen met אפיק = beek(bedding). De hier bedoelde plaats (eveneens genoemd in 29 : 1, waarschijnlijk ook Joz. 12 : 18) wordt algemeen gelijkgesteld met (althans gezocht in) de tell rās el-ain, op de plek van het Hand. 23 : 31 genoemde Antipatris, zie Van Deursen in BE. Vlg. Simons, Texts, § 650, klopt de naam (= water course) op de situatie nabij de bronnen van een riviertje.

Afek lag ruim 20 km. ten O.N.O. van Jaffa op de grens van de vlakte van Saron en het gebergte van Efraïm (zie Atlas, krt. 2, 11, 14, 34), dus ten N. van het gebied der Filistijnen, waarvan Ekron de meest noordelijke koningsstad was. Vlg. Noth (blz. 153 v.) was het hun te doen om een „Vorstosz" tegen de centrale stammen van Israël en ging „gewisz" van hen het initiatief tot de strijd uit; vlg. Goldman was het doel de vruchtbare vlakte van Jizreël. Op het gerucht van hun opmars, rukken de Israëlieten uit ten strijde, *de Filistijnen tegemoet*. In לקראת (= tegemoet) ligt steeds dat een ander reeds op weg of aanwezig is, b.v. Gen. 14 : 17, 18 : 2; de LXX die de Filistijnen reeds vermeld heeft, vervangt de naam hier door αὐτοις, zie blz. 139. De ligging van Eben-Haëzer is onbekend, maar het lag zeker in de onmiddellijke nabijheid van Afek, zie vss. 6 v., meer landinwaarts, „ongeveer waar nu megdel jāba ligt" (VdBorn, vgl. Noth, Simons § 657 v.). De ה vóór אבן moet op een schrijffout berusten. In geen geval kan deze plek dezelfde zijn als het E. H. van 7 : 12, waar trouwens geen plaatsnaam bedoeld is, vgl. De Groot, Hertzb. Bij ישׂראל zullen wij (zoals Noth terecht opmerkt) niet alleen aan de stam Efraïm mogen denken, ook Manasse en de andere stammen van Midden-Kanaän werden bedreigd en vs. 12 vermeldt een Benjaminiet als vluchteling. Zie ook bij vs. 2.

Over de Filistijnen zie de artt. van W. H. Gispen en R. J. Forbes, Chr. Enc.; H. Donner in RGG, dl. V kol. 339 v., verder K. Galling, Reallexikon für Vorgeschichte, A. v. d. Born in BW; G. A. Wainwright, *Some early Philistine history* (VT 9, 1959, blz. 73—84) houdt de F. voor Illyriërs, die al in de 16e eeuw zich op Kreta gevestigd hadden. De naam 'פ staat bijna altijd zonder lidw., vs. 7 bevat een uitzondering. Vlg. Keil viel de invasie der Filistijnen in de periode van hun 40-jarige overheersing, Ri. 13 : 1, maar Ri. 13—16 vermeldt niets daarvan (ook vs. 9 pleit ertegen). Aan deze periode moet een einde gekomen zijn door de formidabele slag, die Simson bij zijn dood te Gaza aan de Filistijnen en hun overheden heeft toegebracht. Hetgeen 1b vermeldt valt enige jaren later (plm. 1075 v. Chr) en toont dat men het verloren prestige wil gaan herstellen en opnieuw de hegemonie in West-Jordaanland aan zich trekken. Nu wordt de slag bij Afek waarvan vss. 10—11 sprake is door velen gedateerd omstreeks 1050 v. Chr. (b.v. Bright, blz. 165). Dit hangt hiermede samen dat als resultaat van archeologisch onderzoek en opgravingen de verwoesting van Silo op dat tijdstip gesteld wordt en dat men deze onmiddellijk verbindt aan de nederlaag der Israëlieten. Aldus doet W. F. Albright, *The Old Testament and Modern Study* (by H H. Rowley a.o., Oxford, Clarendon Press, 1951, blz. 12 v.) en idem in *Oude Volken en Culturen in het Heilige Land* (serie Aula-boeken, Utrecht, 1960, blz. 104 v., 198 v.); evenzo Bright (zie boven), Edelkoort (blz. 56), VdBorn (art. Sjilo in BW) en De Groot, die bij 7 : 1 o.a. nog noemt H. Kjaer, The excavation of Shiloh). Hoe aannemelijk deze combinatie (nl. slag bij Afek en verwoesting van Silo) ook moge schijnen, zij is toch lang niet zeker en wel op de volgende gronden: 1. De openbaringen van Jahwe aan Samuël te Silo moeten nog geruime tijd zijn voortgegaan, zie bij 3 : 21. 2. De tekst vermeldt met geen enkel woord dat de Filistijnen na de verovering van de ark verder zijn opgerukt. 3. De rampen die Silo (ook het godshuis aldaar) getroffen hebben, worden wel in Ps. 78 : 60 vv. en Jer. 7 : 12—14, 26 : 6 (zie G. Ch. Aalders, KV van Jeremia t.a.p.) als bekend verondersteld, maar in de

historische boeken niet vermeld, en blijkens 1 Kon. 11 : 29, 14 : 2 is Silo niet geheel verdwenen. 4. In 14 : 2 hoort „te Silo” bij Eli, maar wordt voor diens kleinzoon Achia geen andere woonplaats genoemd. Mogelijk was het centrale heiligdom toen reeds verplaatst, hetzij naar Bethel (10 : 3), hetzij naar Nob, maar dit wordt eerst 21 : 1, 9 vermeld. Over de datum van de verwoesting van Silo hangt derhalve een sluier, waarschijnlijk zullen de Filistijnen dit oordeel wel voltrokken hebben, maar dit kan wel ca. 20 jaar (zie 7 : 2) na Afek gebeurd zijn. Voor onze datering van dit feit zie Inleiding § 6.

ויערכו in vs. 2 wordt menigmaal met מלחמה gebruikt voor het zich in slagorde stellen, b.v. in II 10 : 8, Ri. 20 : 20, 22, maar soms ook zonder 'מ, b.v. 17 : 21. לקראת is hier *tegenover,* evenals 17 : 2, uit welke plaats blijkt dat het dan nog niet altijd tot een gevecht behoeft te komen. In ons geval hebben de Israëlieten de uitdaging evenwel aanvaard, ze konden waarschijnlijk ook niet anders. ותטש enz. is een ongewone uitdrukking, want נטש is meestal trans. in de betekenis loslaten, prijsgeven of i.d., b.v. 10 : 2, 12 : 22, maar een intrans. of refl. betekenis is daarom nog niet geheel uitgesloten. Ges-B houdt de tekst voor corrupt, vgl. BH, Köh-B vermoedt een verbum יטש (?). De LXX geeft met ἔκλινεν (= neigde zich) geen passende betekenis en dus ook geen grond voor plausibele emendatie. Maar deze is ook niet noodzakelijk. Gelet op de betekenis van de nif. „zich verspreiden”, willen Hertzb en VdBorn op deze wijze vertalen, de Vulg. denkt aan het ontbranden van de strijd (inito certamine, vgl. Med), terwijl Kö.Wb vertaalt „sich entfesseln”. Een dergelijk begrip is hier zeer goed op zijn plaats: de strijd brak los, liever nog: *er ontketende zich een gevecht,* waarin de Israëlieten geslagen werden. נגף nif. is frequent in deze betekenis, b.v. 7 : 10, Ri. 20 : 32, 36. ויכו wordt door LXX, Vg en Pesj wel als pass. vertaald (zie BH), maar dit behoeft nog niet op een andere tekst te wijzen; de MT met impf, qal is volkomen duidelijk en het subj. van deze vorm gaat onmiddellijk vooraf ('פ).

'במ duidt hier niet zozeer de slagorde aan, zo b.v. 17 : 8, 10 als wel de gevechtslinie, de slag zelf; deze vond plaats בשדה in het open veld. De Israëlieten zijn dus niet op de vlucht geslagen, maar hebben dapper stand gehouden (vgl. Schulz, De Groot, Goldman). Juist op het vlakke veld waren zij in het nadeel tegenover de getrainde en goed bewapende Filistijnen. Het aantal doden — circa 4000 man — is wel vrij aanzienlijk, maar toch veel geringer dan bij het tweede treffen, vs. 10, hetgeen de vraag doet rijzen, of wij in vs. 2 met een voorhoedegevecht te doen hebben en het merendeel der Israëlitische krijgslieden — uit verderaf wonende stammen — eerst ná dit gevecht is gearriveerd. De tekst spreekt hierover echter niet.

3—11. *Zware nederlaag van Israël; de ark buitgemaakt*

ויבא enz. — de woorden geven de voorstelling van een ordelijke terugtocht. העם is op tal van plaatsen = het krijgsvolk, het leger (zie A. van Selms, *The armed forces of Israel under Saul and David* in: Studies, blz. 55 v.: „the army was the armed nation”, vgl. Goldman). De זקני י' worden in Sm hier voor de eerste maal genoemd, daarna niet vóór 8 : 4; te voren nog in Ri. 21 : 16, terwijl Ri. 20 : 2 spreekt van פנות. Hier fungeren zij als aanvoerders, die krijgsraad

houden. De vraag למה enz. (vgl. Joz. 7 : 7, Ri. 21 : 3), die hun geloof aan Gods albestuur bewijst, schijnt in die zin te zijn beantwoord, dat Jahwe wel vertoornd moest zijn omdat men verzuimd had de ark mee te nemen in de strijd. De tekst zegt dit weliswaar niet expressis verbis (vooral Woudstra wijst hierop) maar het kan afgeleid worden uit het besluit dat de oudsten nu nemen, trouwens zonder op enige wijze zich voor Jahwe te verootmoedigen en Hem om raad te vragen, zoals dat Ri. 20 : 23, 26 vv. gedaan was. נקחה enz. — ongetwijfeld heeft men zich herinnerd de dominerende betekenis van de aanwezigheid van de ark tijdens de woestijnreis, Num. 10 : 33 vv., bij de doortocht door de Jordaan, Joz. 3 : 3, 11, en bij de val van Jericho, Joz. 6 : 6 vv., 12 vv. Daarom wil men de (reeds 3 : 3 vermelde) ark uit Silo halen. Men kan van mening verschillen over de vraag of als subject van de verba ויבי en וישענו de ark (aldus De Groot, VdBorn, de NV) dan wel Jahwe gedacht is. Het eerste is gramm. mogelijk omdat ארון (behalve in vs. 17 en 2 Kron. 8 : 22) steeds als masc. voorkomt. Toch is het minder goed denkbaar, dat de oudsten de redding aan de ark zouden toeschrijven; immers stond het voor hen vast dat (trots de afwezigheid van de ark toch) Jahwe de uitslag van de strijd beschikt had. Bovendien staat יהוה vlak voor ויבא, zodat Jahwe toch het eerst als subj. in aanmerking komt. Met Schulz, Leimb, Rehm, Hertzb, Goldman, Med en Koolhaas is aan laatstgenoemde opvatting de voorkeur te geven. Ook al maken de oudsten dus onderscheid tussen Jahwe en de ark, toch begaan zij de ernstige fout, dat zij een „somewhat magical" (Woudstra) verband leggen tussen het heilige teken van Gods tegenwoordigheid en Hem zelf. De arrière-pensée van hun woorden is dat Jahwe's hulp van de ark niet is los te maken, zodat zij over beide kunnen beschikken; „die Lade ist ja die Garantie der Gegenwart Gottes" (Asmussen); practisch verschilt hun instelling dus weinig van de heidense die de godheid met een afbeelding vereenzelvigt, vgl. Leimb, Von Rad, blz. 482. De lezing van LXX is ten onrechte voor Schulz een reden om tot tekstwijziging (ויצי) over te gaan. Dat de praep. ב in de regel niet een richting aanduidt, is juist, maar de MT wil toch kennelijk zo verstaan zijn.

Vs. 4. רישלח staat op deze wijze vaak zonder object voor het zenden van een boodschap of boden, b.v. II 9 : 5, 10 : 2, hier het laatste. העם kan erop wijzen dat de oudsten hun besluit hebben meegedeeld aan het volk en dat dit ermede instemde. את־ארון enz. — het is onbewijsbaar dat de brede benaming van de ark moet te danken zijn aan invoegingen van later hand (Smith, vgl. Carlson, blz. 71); de LXX cod. B is korter, maar dit kan het gevolg zijn van weglating; cod. A komt overeen met de MT. Over צבאות zie bij 1 : 3. De plechtig-brede aanduiding van het meest centrale heilige cultusvoorwerp is niet zonder motief, maar dient om de lezer te doen weten waarom men van de ark zulk een grote verwachting koesterde en haar in het leger hebben wilde, aldus reeds Keil, maar vgl. ook Schulz, Goldman, Gutbrod, Hertzb. Uit de woorden ישב הכ' valt niet af te leiden dat Jahwe hier speciaal als „Herr des Krieges" (Hertzb, vgl. Gutbrod) wordt aangeduid, ook Leimb bestrijdt dat de ark allereerst „ein Kriegsheiligtum darstellte," vgl. Schulz. De Groot. Maar wel was zij *het* door Jahwe zelf verordende teken van zijn tegenwoordigheid, zijn troonzetel; immers Hij wordt voorgesteld als ישב הכ', d.i. letterlijk: be-zittende, dus: zittende of: gezeten, *tronend op de cherubs,* evenals II 6 : 2

zonder praep., maar in Ex. 25 : 22 vinden we מבין = van tussen (na דברתי). Het „tussen" behoeft trouwens het „boven" (de cherubs) niet uit te sluiten. Aan een zittende gestalte valt allerminst te denken, want Jahwe was niet zichtbaar, maar verborgen in een wolk, Lev. 16 : 2. Bij ons vs. wil de Targ. dan ook aan deze wolk, de Schechina, denken, zie Strack III, blz. 174. De כ', hemelwezens, waarvan er twee op het verzoendeksel waren aangebracht, zodat zij a.h.w. daaruit oprezen, worden voor de eerste maal in het O.T. (reeds met het lidw.) vermeld in Gen. 3 : 24. Hun speciale taak schijnt te zijn het wacht houden bij Gods heiligdom, zijn troon, zodat zij in zekere zin „de lijfwacht" van God kunnen heten, zie Gispen, art. cherub in BE, idem art. ark in BE, eveneens artt. ark en cherub in Chr. Enc. en Grossouw-VdBorn art. keroeb in BW. Over hun gedaante is weinig met zekerheid te zeggen, maar wellicht pleit het meeste toch voor „een overwegend menselijke gestalte" (Brouwer, blz. 59, en ook in het algemeen hoofdstuk II blz. 51—83). Ex. 25 : 20 spreekt immers over פני הכ'. Over de ark als geheel spreekt Ex. 25 : 10—22, 37 : 1—9. Over de benamingen van de ark zie ben., bij vs. 11.

In de slotzin van vs. 4 willen Kittel BH e.a. op grond van de LXX שם schrappen. Dit is niet onbedenkelijk, vooral wanneer men dan שני ב' neemt als (tweede) object bij וישאו, zoals Schulz en Gutbrod in hun vertaling doen, immers dan had de nota acc. niet mogen ontbreken. Laat men שם weg, dan heeft men weliswaar een goede zin („en de twee zonen ... waren bij enz.", aldus LXX, Vg, Leimb, Rehm, Hertzb), maar hetzelfde kan men van de MT zeggen. De auteur heeft dan door שם met des te meer nadruk de aandacht willen vestigen op de aanwezigheid van Chofni en Pinechas om op die wijze voor te bereiden op hetgeen hij vs. 11 van hen zal berichten. Onjuist is dat שם zou moeten slaan op Silo (Schulz), want iedere lezer denkt aan het kamp, waar de ark reeds was; bovendien volgt ten overvloede nog עם enz. Hier heeft cod. B alleen μετα της κιβωτου, maar cod. A steunt de MT, die dan ook niet behoeft te worden losgelaten (BH). Dat de ark (niet door Levieten, maar) door priesters gedragen werd, bewijst dat men alles in optima forma wilde laten geschieden (vgl. Joz. 3 : 3, 6 : 6, 8 : 33). Er zullen trouwens ook wel Levieten bij geweest zijn om bij afwisseling als dragers te fungeren. De afstand van Silo naar het kamp beliep zeker 25 à 30 km (vlg. De Groot „meer dan vier uur lopens" zodat de tocht (in westelijke richting) wel een dagreis zal geduurd hebben, zie bij vs. 12.

Vs. 5 schetst de stemming in het kamp der Israëlieten bij de aankomst van de ark. וירעו enz. spreekt van een luid vreugdegejuich, niet van een strijdkreet. VdBorn die dit laatste beweert beroept zich op II 6 : 15, maar deze plaats verzet zich juist tegen die opvatting, vgl. Num. 23 : 21, Ps. 33 : 3, 150 : 5. ותהם, vlg. Köh-B impf. nif. van הום = „ausser sich geraten", is evenwel liever met Ges-K § 72h als impf. qal te nemen (Ges-B noemt de vorm bij nif.), terwijl als bet. vrij algemeen „dreunen" wordt aangenomen, vgl. 1 Kon. 1 : 45 (van de stad Jeruzalem). Mogelijk ging het juichen met voetgestamp gepaard. וישמעו bewijst dat de afstand tussen de beide legerplaatsen slechts gering was. Vlg. De Boer is קול „the rolling of the sound". In de vraag van de Filistijnen trekt de aandacht dat zij spreken van העברים, vgl. vs. 9, 13 : 19, 14 : 11, 29 : 3. Merkwaardig is dat de Israëlieten ook zichzelf deze naam geven, wanneer

zij zich van buitenlanders willen onderscheiden. Dit spraakgebruik treft men (soms in Ex., maar) niet in Sm aan, daarentegen wel een ander, nl. in 13 : 3 en 7, 14 : 21, zie aldaar. De Filistijnen betitelden echter ook de Israëlieten als Hebreeën en in hun mond heeft de term waarschijnlijk een geringschattende betekenis, hetgeen kan verklaard worden uit hun besef van militaire superioriteit, zie boven. Het valt moeilijk te ontkennen dat ᶜibrîm een ethnologisch begrip is en dat ook de Israëlieten zich hiertoe rekenden, Ex. 2 : 11, 14. De term Hebreeën is een „ruimer begrip" dan Israëlieten (zie Böhl BKW). In de mond van Israëlieten heeft de naam niets van geringschatting, zie b.v. Ex. 5 : 1—4, Jona 1 : 9.

Over de afleiding van de naam, de mogelijkheid van een gelijkstelling van ᶜibrîm = ḫabiru (of ḫapiru) en derg. kwesties zie de artt. Hebreeën in BE (W. H. Gispen), Chr. Enc. (J. J. Koopmans), in BW (Alfrink-Nelis); art. Hebraër in RGG (A. Alt) en de in deze artt. genoemde lit.; verder E. G. Kraeling, *The origin of the name Hebrews* (een geografische aanduiding? Amer. Journal of Sem. Lang. and Lit. vol. LXVIII, 1941) en in Studies de artt. van J. P. Oberholzer, *The ᶜibrim in I Samuel,* blz. 54, en A. H. van Zyl, *Israel and the Indigenous Population of Canaan according to the Books of Samuel,* blz. 67—80. Ten slotte de diss. van N. A. van Uchelen, *Abraham de Hebreeër* (Van Gorcum en Co., Assen, 1964) die de naam in geen geval ethnisch wil verstaan, althans niet in het O.T. Dit probleem kan hier niet besproken worden (zie echter bij 13 : 3, 14 : 11). Wel moet met nadruk gezegd worden, dat vs. 6 geen grond biedt voor Van Uchelen's uitspraak dat de benaming Hebreeën doelt „op een soort mensen dat een dienstbare en afhankelijke positie inneemt" (blz. 92). Dit geldt ook voor vs. 9.

וידעו in vs. 6 veronderstelt dat de Filistijnen door spionnen (of overlopers?) ingelicht zijn, dus: *toen zij vernamen* enz. (aldus de NV, De Groot e.a.). Duidelijk is dat הפ' (bij uitzondering met het lidw.) in vs. 7 subject zijn van ויראו en van ויאמרו, maar de woorden בא enz. passen beter in de mond van Israëlieten dan van Filistijnen. Daar bovendien in de redengevende zin כ' enz. een ander tempus gebruikt wordt, willen Schulz, De Groot en VdBorn als subj. van אמרו aan Israëlieten gedacht hebben. Dit is stellig veel meer aannemelijk dan bij אלהים het suff. ֵהֶם lezen (BH; ook Hertzb: „Ihr Gott"), tekstcritisch geheel zonder grond. Het is allerminst ondenkbaar dat de uitlating בא enz. in het Israëlitisch kamp is opgevangen. De gehele zin van כי tot en met המחנה is dan min of meer als tussenzin te beschouwen en het verbum als plusq. op te vatten, aldus: *want men had (hun) gezegd: God enz.* De Filistijnen motiveren hun bezorgdheid over de uitslag van de strijd door een drietal uitroepen, waarvan de derde (in 8b) de diepste grond aangeeft. Van minder gewicht is nog dat zoiets (כזאת slaat op de aanwezigheid van de ark in het leger) tevoren nog nooit was geschied. אתמול, een nevenvorm van תמול (= gisteren) is in Sm zeer frequent (5 maal), terwijl het overigens alleen Jes. 30 : 33 en Ps. 90 : 4 wordt aangetroffen (vgl. Aalders, blz. 186 v.), meestal met volgend שִׁלְשֹׁם. Men kan hier de vraag stellen, wanneer en waar de Filistijnen tevoren met Israël hebben gestreden. In Ri. 13 : 1 wordt van een veldslag generlei melding gemaakt, al wordt door het sober bericht evenmin uitgesloten, dat er gevechten geleverd zijn. Mogelijk is dat men zinspeelt op oorlogvoering met de Ammo-

nieten, vermeld in Ri. 10 : 9, 17, 11 : 12—33. In elk geval is er de eerste slag bij Afek, vs. 2. Voor hun besef komt er met de ark een nieuw element in de strijd, dat groot risico voor hen meebrengt. „Die Anwesenheit der Lade im Lager erweist sich als ein starkes psychologisches Moment" (Asmussen).

Vs. 8. In de tweede plaats uiten de Filistijnen hun vrees voor de macht van האלהים enz.; dat zij zich als echte heidenen polytheïstisch uitdrukken — de plur. wijst daarop duidelijk, zie Ges-K § 132h — behoeft niet te verwonderen, maar eist toch enige nadere verklaring. Vermoedelijk heeft Schulz wel gelijk, als hij veronderstelt, „dasz sie die Kerube auf der Lade als die israelitischen Götter ansahen". De ark, anders steeds in het heiligdom verborgen, was nu voor iedereen zichtbaar opgesteld. אדיר = „mächtig (mit dem Beiklang des Prächtigen)" — aldus Köh-B — wordt ook van God gezegd, Ps. 76 : 5, 93 : 4 en van zijn Naam, Ps. 8 : 2, 10. De Filistijnen vereenzelvigen naar heidense denkwijze de godheid met zijn palladium. Hun aan vertwijfeling grenzende vraag 'מ enz. wortelt in hetgeen hun door overlevering van Israëls God bekend is en dit verklaart eerst ten volle hun vrees: אלה הם enz. (הם versterkt hier het pron. demonstr., zie Ges-K § 136d). Het merkwaardige van deze laatste uitspraak is niet alleen dat zij doet zien hoe „der Gott Israels von den Anderen durchaus ernst genommen wird" (aldus Hertzb met beroep o.m. op Joz. 2 : 9, 5 : 1; 1 Kon. 20 : 23), maar ook dat eruit blijkt hoe de heugenis aan Jahwe's machtsopenbaringen aan Egypte in wijde kring verbreid was en de eeuwen had verduurd. Nu moet men de woorden der Filistijnen niet op een goudschaaltje willen wegen. Letterlijk zeggen zij: *die* Egypte, d.i. *de Egyptenaren, met allerlei plagen geslagen hebben in de woestijn.* Men kan hiertegen inbrengen dat de Egyptenaren niet in de woestijn, maar in hun eigen land geslagen zijn en dat dit alles geheel is omgegaan buiten de ark, die eerst later is vervaardigd. Terecht is door Keil, Schulz, Hertzb en Med opgemerkt dat wij hier niet te doen hebben met een gedetailleerde weergave van historische feiten, maar met een globale samenvatting van hetgeen bij geruchte tot de volken van Palestina doorgedrongen (en bewaard gebleven) was van de geheel exceptionele wijze, waarop de God van Israël Egypte had bezocht, zie Ex. 15 : 14 vv. Wat wij hier lezen was wat zelfs de gewone man er nog van wist (de Filistijnse priesters zouden zich wel nauwkeuriger uitgedrukt hebben, zie 6 : 6). De diepste indruk heeft natuurlijk gemaakt de ondergang van het Egyptische leger in de Schelfzee, Ex. 14 : 21 vv., en daarvan kon inderdaad gezegd worden, dat zij במדבר, in of bij de woestijn, is geschied. In dit zware gericht culmineerden alle straffen of plagen (כל־מכה), waarin Jahwe op onderscheiden wijze zijn toorn reeds had doen gevoelen, Ex. 7—12. Het is dan ook niet juist dat er uitsluitend gezinspeeld wordt op de ramp in de Schelfzee „and not to the ten plagues", zoals Goldman zegt. Anderzijds verzet deze zich terecht tegen het overnemen van de Griekse lezing και ἐν τῃ ἐρημῳ, zie BH. Dit και „fits awkwardly in the sentence", zegt hij, hetgeen terstond duidelijk is, als men erop let dat er geen andere plaatsaanduiding is voorafgegaan (vgl. Keil). Welbeschouwd pleit het gebrek aan nauwkeurigheid er juist voor dat wij met de eigen woorden der Filistijnen te doen hebben. En wat de hoofdzaak aangaat moet men instemmen met Hertzb: „die Stichworte „Aegypten" und „Wüste" geben das Ganze schon richtig an". Van enige tekstwijziging wil hij dan ook

niet weten. Wie die weg inslaat, komt trouwens weer voor nieuwe moeilijkheden te staan, zie BH, Ehrlich.

Vs. 9. התחזקו is de gangbare term voor moed grijpen, zich sterk betonen, b.v. Ri. 20 : 22. Mogelijk hebben we hier woorden van de aanvoerders te lezen; er is in elk geval geen sprake van defaitisme. היה met ל ook II 13 : 28. Ter bemoediging wordt met פן enz. het schrikbeeld voorgehouden slaven van de ᶜibrîm te worden, des te smadelijker omdat het tegenovergestelde het geval geweest is. כאשר enz. herinnert aan de periode van Filistijnse overheersing over Israël, Ri. 13 : 1, zie bij vs. 1 b. Dit is wel de meest natuurlijke opvatting van deze woorden. Over Hebreeën zie bij vs. 6. והייתם hangt niet meer af van פן, maar neemt de imp. היו weder op en vult deze aan met ונ׳, samen eigenlijk één begrip: *toont u mannen door te vechten.* In LXX cod. B is (blijkbaar door een homoioteleuton) het gehele stuk van het eerste לאנשים tot aan het tweede overgeslagen, maar cod. A heeft het vertaald.

In enkele sobere maar geladen zinnen wordt nu het verloop en de uitslag van de strijd getekend. לחם nif. heeft met een praep. vaak de betekenis van aanvallen, vgl. Joz. 10 : 36, 38; II 10 : 17; waarschijnlijk is dit ook hier de bedoeling. Anders dan vs. 2 wordt ditmaal het leger der Israëlieten op de vlucht gedreven, waarschijnlijk al zeer spoedig, we lezen niets van ernstige tegenstand. Bij וינסו enz. is niet te denken aan de legerplaats, die geen bescherming kon bieden, bedoeld is dat elk (althans zo mogelijk) naar zijn woonplaats vluchtte en dat het leger feitelijk ontbonden en de strijd opgegeven werd, vgl. 13 : 2, II 19 : 8 (MT: 9), 20 : 1, 22. Ook in al deze plaatsen staat suff., plur., zodat het geen grond heeft hier in overeenstemming met de LXX (σκηνωμα) אהלו te willen lezen (Schulz). De plur. laat zich licht verklaren uit de overweging dat de vlucht ging in vele richtingen; ook het verbum staat trouwens in plur. De uitdrukking moet dateren uit de tijd dat Israël nog door de woestijn zwierf (ook wij zeggen nog „naar zijn haardsteden terugkeren"), vgl. een later spraakgebruik in 10 : 25. De zwaarte van de nederlaag blijkt wel uit het geweldige aantal der gevallenen. Schulz en Schneider houden het getal 30.000 voor overdreven om aan te duiden dat de verliezen „ungeheuer" waren. Maar in 11 : 8 treffen wij ook zeer grote getallen aan. De LXX heeft hetzelfde getal gelezen. רגלי is vlg. Schulz en Ehrlich misplaatst in een tijd dat Israël nog geen ruiterij of strijdwagens had, zie 1 Kon. 9 : 22; 2 Kron. 1 : 14. Maar toen de auteur schreef, was dit een bekende term, zie II 8 : 4, 10 : 6, en zelfs in de getalsopgaven van de woestijnreis wordt hij al gebezigd, zie Ex. 12 : 37; Num. 11 : 21. De zwaarste slag die Israël treft, vermeldt vs. 11: וארון אלהים נלקח. Zoals Hertzb heeft opgemerkt komt deze uitdrukking (met enige variatie) tot vijfmaal toe in cap. 4 voor. Zij is er dan ook wel het hoofdthema van. Veilig kan men zeggen dat het deze tijding — de Ark Gods genomen! — geweest is, die vlg. 3 : 11 een ieder de beide oren heeft doen tuiten. Daarbij vergeleken was het van geringer betekenis, maar toch wel zeer aangrijpend wat onmiddellijk aan het voorafgaand bericht verbonden wordt: ושני tot en met מתו. Daarmede ging immers letterlijk in vervulling wat aan Eli was voorzegd, 2 : 34, vgl. 3 : 12, en nam de ondergang, althans de vernedering, van zijn geslacht een aanvang, 2 : 30 vv. Zij die met deze voorzegging bekend waren, konden een dergelijke gebeurtenis dus verwacht hebben, maar het verlies van de ark was volkomen

onverwacht en moet ervaren zijn als een nationale ramp van eerste orde. Vooral aan het valse vertrouwen op de ark als zodanig werd op deze wijze een vernietigende slag toegebracht (iets wat op zichzelf een zegen was en een veranderde gezindheid heeft voorbereid, zie 7 : 2 vv.). Eén ding toch was zonneklaar gebleken: „Yahwe's relation to it (sc. the ark) is essentially a spiritual one. He is not bound to it" (Woudstra, blz. 49). „Die Lade verbürgt nicht als übernatürliches Ding den Sieg" (Caspari). Dit moèst wel in brede kring de overtuiging wekken, dat het met de verhouding tot Jahwe niet in orde was. Als God „seinen Thron hinweg rückt aus der Mitte seines Volkes" zegt Hij daarmede dat Hij „kein Schattenkönig will sein" (Schneider). Dat dit nog wel door enkelen beseft en verstaan werd, blijkt uit het voorbeeld van Eli's schoondochter.

Benamingen van de ark

Het is van belang even te letten op „die bunte Fälle der Bezeichnungen für dieses Heiligtum Israels", zoals Gutbrod zegt. Ook Smith heeft daarop reeds de aandacht gevestigd en daarbij in cap. 4—6 vier rubrieken onderscheiden. Deze worden in de volgende regels vermeld, zonder dat men van een citaat kan spreken, want bij Smith vormen de gegevens onderdeel van een betoog dat „two different hands" aan het verhaal gearbeid hebben. We komen tot de volgende indeling:

1. in 4 : 3—5 staat ארון met ברית יהוה (eenmaal bovendien צבאות), in 4 b met ברית האלהים;
2. in 4 : 6 staat א' יהוה, dat terugkeert in 5 : 3 v. en verder bijna overal in cap. 6, incl. 7 : 1;
3. א' האלהים vinden we in 4 : 13—5 : 2 en 5 : 10 (in totaal 10 maal), zonder lidwoord ook in 4 : 11;
4. de Filistijnen spreken van ארון אלהי ישראל in 5 : 7, 8, 10 en 11 en in 6 : 3.

Het is volstrekt niet noodzakelijk uit dit overzicht af te leiden wat Smith erin vindt (zie boven). Zijn conclusies houden verband met opvattingen over de verhouding tussen de historische boeken en de wetsteksten, die aan het O.T. geen recht laten wedervaren en ook niet meer algemeen instemming vinden. Smith heeft vooral bezwaar tegen ברית, een latere „interpolation", maar Rost legt juist sterk de nadruk op de eenheid van de Ladegeschichte, zie bij vs. 1, en spreekt niet over deze benamingen. Als er één gedachte uit deze veelheid naar voren springt, is het wel deze dat voor de auteur de ark zowel is de troonzetel Jahwe als de bewaarplaats van de decaloog, de grondslag van het verbond (de naam א' העדות, ark der getuigenis, Ex. 25 : 22, is de enige die wij hier missen), zie Kruyswijk, blz. 149; na K.'s betoog is het niet nodig hier in te gaan op Von Rad's beschouwingen in „Zelt und Lade". Van deze ark behoefde de auteur geen beschrijving te geven, want deze was volkomen bekend. Vlg. Gutbrod tonen de vele namen dat „die Lade nicht nur eine lange Geschichte in Israel hatte, sondern auch lange Zeiten hindurch eine zentrale Rolle gespielt hat". Zie ook Woudstra, blz. 58—102, die overigens de „throne theory" bestrijdt, blz. 92—95.

12—18. *De Jobstijding in Silo ontvangen; Eli's dood*

איש־ב' = een man van Benjamin, dus *een Benjaminiet,* vgl. Deut. 22 : 19, Ri. 7 : 14, 10 : 1. Deze onbekende boodschapper rent (וירץ, zie II 18 : 19—23) in allerijl naar Silo, dat hij op weg naar Benjamin moest passeren, zie vs. 10

en over מערכה vs. 2. De afstand naar Silo wordt verschillend opgegeven maar door Hertzb waarschijnlijk juist geschat op „30 km Luftlinie", evenzo door Med die daarbij uitgaat van de identificatie van Eben-Haëzer met megdel jāba (zie boven, blz. 141 en 144). De Groot tracht zijn route nader aan te geven. In elk geval moet hij zich zeer gehaast hebben, want hij was reeds bekend met de uitslag van de strijd (zie vss. 16 v., vgl. met vss. 10—11) en bereikte Silo nog op dezelfde dag. De beschrijving van zijn voorkomen kenmerkt hem als brenger van een slechte tijding, zie II 1 : 2, waar bijna precies dezelfde uitdrukkingen gebezigd zijn. Zowel מ' ק' als א' על־ראשו dient om verdriet of speciaal rouw te kennen te geven. Over de betekenis van rouwgebruiken zie deze Comm. t.p. en de daar genoemde lit., bovendien König, Geschichte, blz. 91 vv. Terecht zegt Rehm dat daarin uitkomt „das Bedürfnis des Menschen, innere seelische Vorgänge auch sichtbar darzustellen". Vs. 13 neemt ויבוא weer op en laat dan terstond een nominaalzin volgen om mede te delen dàt en wáár Eli gezeten was (יֹשֵׁב), hetgeen pleit voor de opvatting, dat Eli zat in de nabijheid van de stadspoort. De LXX heeft deze opvatting weergegeven door παρα την πυλην toe te voegen (waarschijnlijk op grond van vs. 18, vgl. De Boer, Schulz). Kittel BH wil daarom lezen ליד השער, maar het getuigenis van de LXX zonder meer is hiervoor niet voldoende, en ook het σκοπευων την ὁδον behoeft niet tot omzetting van de woorden ד' מ' te bewegen (zoals Hertzb wil). Het enige wat in de tekst minder juist is, is de ך van יך, waarvoor met qerê יד is te lezen, en dat — althans waarschijnlijk — het lidw. vóór דרך is uitgevallen (vlg. Ewald bij Keil is het hier onnodig). יד הדרך betekent dan *terzijde van de weg*. Natuurlijk is hier bedoeld de weg langs welke een bode verwacht kon worden (de voorslag van Wellhausen e.a. om te vocaliseren מִצְפָּה en te vertalen „de weg naar Mispa", is om verschillende redenen verwerpelijk — zie Schulz, Med). Vandaar ook het part. מצפה ter aanduiding van het doel waartoe Eli daar zat, nl. om uit te zien naar bericht. Dat hij blind was, pleit niet tegen het gebruik van dit verbum, waarin ook de nevenbedoeling van „wachten, opletten" ligt (zie b.v. Mi. 4 : 4, 7 en vgl. Hertzb). Ook een blinde houdt trouwens zijn gelaat gericht naar het punt vanwaar hij iets verwacht (Schulz). We kunnen zeggen dat Eli *op de uitkijk* zat. Maar dan is toch moeilijk aan te nemen dat hij bij de ingang van de tempel zat, zoals Keil, Leimb, VdBorn, Med, Hertzb en Oosterhoff beweren. Met geen enkel woord wijst de tekst naar het heiligdom, dat ongetwijfeld midden in de stad lag. De overeenstemming van het ישב על־הכסא met dat uit 1 : 9 (VdBorn) bewijst niets, want dáár volgt een plaatsbepaling die hier ontbreekt, terwijl toch ook השער uit vs. 18 aan de stadspoort doet denken. Men kan de oude man zeer wel daarheen gebracht (desnoods gedragen) hebben, en het bezwaar dat Eli de laatste is die de tijding hoort, wordt door Goldman afdoende weerlegd met de woorden „what could be more natural than that the messenger, in his anxiety to bring the evil news to the townspeople, should have hastened past the blind old man in the city-gateway and have been compelled afterwards to make his way back to Eli?" Er zullen ook nog wel anderen in of bij de poort geweest zijn, die de bode hebben zien komen en hem hebben opgevangen. Hetgeen Eli vervulde was echter niet zozeer de vraag naar de afloop van het gevecht, maar zijn zorg om de ark. חרד = bevend, beangst, ook Ri. 7 : 3, met על ook Jes. 66 : 2

(zie echter BH). על is hier vanwege, dus: *bezorgd om der wille van de ark Gods.*

14—16. וישמע enz. — het jammergeschrei dat opklinkt in de stad op het vernemen van de sombere boodschap dringt ook tot Eli door. In צעקה ligt steeds iets van een klagend roepen, vgl. 9 : 16, ook Gen. 27 : 34, Ex. 11 : 6. המון heeft ruimer betekenis nl. oploop, beweging van een menigte, en dan ook: tumult, rumoer, vgl. II 18 : 29. Het herhaalde קול toont welk een luid gedruis veroorzaakt werd, zie vs. 6. Eli is blijkbaar niet zonder gezelschap. Men hoort zijn vraag en waarschuwt de boodschapper, die terstond bij Eli komt (vgl. מהר) en verslag uitbrengt. Het is moeilijk te vatten, waarom VdBorn dit verhaal „enigszins verward" wil noemen. De auteur geeft voordat hij de bode aan het woord laat komen in een nominaalzin weder een mededeling over Eli, die herinnert aan 3 : 2 en die nodig is tot recht verstand van het vervolg. Terwijl 2 : 22 alleen sprake was van זקן מאד vernemen we hier Eli's leeftijd op de dag van zijn sterven: 98 jaar, door LXX cod. B willekeurig verminderd tot 90 jaar. Over קמה zie Ges-K § 145kn, waar de vorm als fem. sing. verklaard is (vgl. Joüon § 150 d h) en analogieën genoemd worden, zodat het niet nodig is met BH te corrigeren in קמו. Deze regelmatige plur. treffen wij aan in 1 Kon. 14 : 4 met betrekking tot de ogen van Achia. De uitdrukking is kennelijk sterker dan die in 3 : 2, Eli is nu ook nog weer veel ouder: *zijn ogen stonden star.* Omdat hij blijkbaar niets kon zien begint de Benjaminiet zich aan Eli bekend te maken, zodat deze weet wie hij voor zich heeft. Dit is de oorzaak dat de woorden enigszins arrogant klinken: *ik ben de man, die van het slagveld gekomen is, ik heb vandaag van het slagveld de vlucht genomen.* Hier is geen tautologie. De eerste uitspraak zegt immers alleen dat de spreker van het slagveld komt, maar de tweede dat zijn vlucht uit het slaggewoel op diezelfde dag heeft plaats gevonden (היום). Hij brengt dus „het laatste nieuws" en juist dáárom is het Eli te doen met zijn vraag מה־ enz.

17, 18. המבשׂר — uit het gebruik van deze term in deze context blijkt duidelijk dat בשׂר pi. niet alleen het brengen van een goede tijding inhoudt (al is dit in de meeste gevallen wel zo), maar in het algemeen betekent „eine Botschaft überbringen" (Strack, III blz. 5 en 6), zo b.v. ook II 18 : 20, 25 v. Het relaas van de vluchteling vertoont een sombere climax van verschrikking en kan met recht een „Hiobsbotschaft" (Hertzb) heten. Men kan zich indenken dat de korte, scherp gestelde berichten de oude Eli als mokerslagen getroffen hebben: eerst נס enz., dan tot tweemaal toe וגם enz. en dan tot overmaat van ramp וארון enz., het thema van heel cap. 4: *de ark Gods is buitgemaakt.* In LXX cod. B ontbreken de namen van Eli's zonen, maar cod. A heeft ze bewaard. כהזכירו — zodra hij melding maakte; het suff. slaat op de bode. De auteur laat duidelijk uitkomen dat het allerlaatste bericht Eli het zwaarst getroffen moet hebben, vgl. reeds in vs. 13 היה enz.; op een nederlaag en op het verlies van zijn zonen was hij min of meer voorbereid (vgl. 2 : 34), maar „the loss of the ark was a catastrophic blow" (Goldman). Eli's stoel heeft blijkbaar geen leuning. אחרנית = achterwaarts, aldus Gen. 9 : 23, *achterover.* בעד יד kan moeilijk juist zijn, het zou moeten betekenen „door de zijde van de poort", wat geen zin geeft. Een andere vertaling waarbij יד een „Vorsprung" (van de toren) zou aanduiden (aldus P. Joüon in Biblica, jg. 1933, blz. 452, geciteerd in ZAW 1933, blz. 281) is te weinig gefundeerd. Daar in de LXX een weer-

gave van ביד ontbreekt, willen Schulz e.a. dit schrappen, wat niet geheel bevredigen kan. Meer aannemelijk is dat de oorspronkelijke tekst luidde ביד (Wellhausen e.a., zie Ges-B s.v. יד) en dat de MT door tekstbederf is ontstaan. יד betekent vaker zijde, b.v. 19 : 3. Vrij algemeen oordeelt men dat de bedoeling is: terzijde van, of: *naast de poort*, d.i. naast de ingang van de stad. Met de aanwijzingen van vs. 13 laat dit zich heel wel verenigen.

Het feit dat Eli bij deze val de nek brak (מפ׳ deriv. van פרק, alleen hier) en stierf, wordt min of meer toegelicht door nog eens te wijzen op zijn ouderdom — פי־זקן האיש — en ook op zijn lichaamsgewicht, hetgeen een hoge gestalte veronderstelt, zodat de schok des te harder aankwam. Al was dit de naaste doodsoorzaak toch was deze weer het gevolg van de geestelijke klap die Eli gekregen had door de tijding dat de ark in de handen der vijanden was gevallen. Daarom kan men zeggen „dasz Eli an der Lade stirbt" (Asmussen, die een evenwichtige beschouwing aan Eli wijdt). De auteur neemt van Eli afscheid met de woorden והוא שפט enz.; de zin heeft geheel dezelfde bouw als Ri. 16 : 31 slot met betrekking tot Simson. De strekking is klaarblijkelijk om ook Eli — evenals in 7 : 15 Samuël — in de rij van de richters te plaatsen. Al heeft hij stellig geen verlossende heldendaden verricht, hij heeft wel door bestuur en rechtspraak leiding aan het volksleven gegeven en tot op zekere hoogte gezag geoefend. Bijzonderheden weten wij niet. Het getal 40 is door de LXX verlaagd tot 20. Het hoogste getal heeft juist bij een man, die zo oud geworden is, de waarschijnlijkheid voor zich. Ongetwijfeld heeft Eli de in Richt. 12 genoemde richters (Jefta—Abdon) als tijdgenoten naast zich gehad, evenals ook Simson, maar ook hun invloeds- en gezagssfeer zal beperkt geweest zijn en hij heeft hen allen overleefd.

19—22. *Dood van de vrouw van Pinechas; geboorte van Ikabod*

In nauwe samenhang met het voorafgaande staat deze penetrante beschrijving van hetgeen voorviel in de woning van Pinechas. Zijn vrouw, Eli's schoondochter (כלה vooral gebruikt in het boek Ruth), tot nu toe niet genoemd, verkeert in zwangere toestand en is de bevalling al nabij. ללת is vermoedelijk gecontraheerd uit ללדת = gereed om te baren; vlg. Ges-K § 69m moet deze volledige vorm gelezen worden (evenzo Köh-B en vgl. BH), maar Kö.Wb kent analogieën, en als de gewone vorm oorspronkelijk was, zou deze allicht niet zo verminkt zijn. Daarom willen velen toch de MT handhaven, waarbij לת verklaard wordt zoals Ges-K zelf zegt „aus Assimilation des ד an ת in der vermeintl. Grundf. ladt". Zulk een stam is blijkens de vormen met suffix geenszins ondenkbaar, zie b.v. Schulz en vgl. Hulst O.T.T.P. Het vernemen van de tijding aangaande de roof — הלקח = het genomen zijn — van de ark Gods enz. grijpt haar zo hevig aan, dat haar bevalling erdoor verhaast wordt. De volgorde van de drie genoemde feiten is zeker niet toevallig. Er ligt allereerst in dat Pinechas' vrouw (die in verband met haar toestand aan haar woning gebonden was) daardoor behoorde tot de laatsten die het ontstellende nieuws vernamen; maar in de tweede plaats ook dat het verlies van de ark als het eerste en belangrijkste aan haar overgebracht werd. Dat dit ook in háár oog het ergste was, blijkt uit het gehele verhaal, speciaal uit vss. 21 v. Er is geen grond

voor het denigrerend oordeel van Asmussen, dat zij slechts bezield was door een „religiöse Leidenschaft" voor het bezit van de heilige ark. De meesten oordelen heel anders, zie b.v. Med, Goldman, Hulst, Naastepad. צירים (= weeën) wordt ook Dan. 10 : 16 verbonden met הפך nif., dat meestal omgekeerd worden of zich omkeren betekent, zie b.v. 10 : 6 en 9, Jona 3 : 4, maar hier, gevolgd door de praep. על, algemeen verstaan wordt als overvallen; Keil verklaart „wörtlich: hatten sich wider sie gekehrt"; zie Aalders' Comm. op Daniël t.p. Goldman: „came suddenly upon her". כרע — zich buigen, knielen, wordt hier en Job 39 : 6 bepaaldelijk gebezigd van het zich krommen ener barende; vlg. Hertzb is dit „kauern" „die beim Gebären noch heute im Orient übliche Haltung". De dodelijke schrik heeft echter niet alleen een ontijdige baring tot gevolg, maar veroorzaakt ook haar dood. De comm. wijzen hier op de overeenstemming met de laatste bevalling van Rachel, o.m. in dit opzicht dat de stervende moeder nog tijd gehad heeft om haar zoon een naam te geven, Gen. 35 : 16 vv. Bij de aanhef van vs. 20 tekent Goldman aan: „note how succinct and tense the narrative is." Merkwaardig is dat de auteur de dood van de vrouw niet rechtstreeks vermeldt, maar als begeleidende omstandigheid: וכעת מותה = en toen haar stervensuur daar was; de vertaling van de LXX (ἀποθνῄσκει) is dan ook beslist onjuist en het is bevreemdend, dat Schulz deze (met tekstwijziging) overneemt. Immers eerst nu volgt wat voor de auteur de hoofdzaak is, nl. de wijze waarop de vrouw reageert (negatief en in vs. 21 positief) op het woord van de vrouwelijke omstanders, aangeduid met הנ'. Deze willen haar troosten over het verlies van haar man met een bemoedigend אל־תיראי enz., vgl. Gen. 35 : 17, maar zij antwoordt daarop niet ולא־שתה לבה = *en zij sloeg (er) geen acht (op)*. Eigenlijk zou er nog een subst. met ל op moeten volgen (zoals b.v. II 13 : 20), maar ook elders ontbreekt dit (b.v. Ps. 62 : 11, waarnaar Keil verwijst) en de duidelijkheid lijdt er niet onder. לב is hier orgaan van „aandachtige waarneming" (Von Mey.). Deze apathische houding zou onnatuurlijk geweest zijn, indien er geen diepe oorzaak voor geweest was, maar „Was sie in dieser letzten Stunde beschäftigt; ist nur noch der Verlust der heiligen Lade" (Hertzb).

21, 22 Dit blijkt uit de naam die zij aan het kind geeft. In אי־כבוד is het tweede lid volkomen duidelijk: eer, heerlijkheid. De betekenis van אי is onzeker, maar deze onzekerheid heeft haar grenzen. Köh-B geeft als betekenis op „wo?" en „wie?", maar verklaart „wo? = kein(e)" en evenzo „where? = no" en daarbij verwijst hij dan naar איכבוד en bij deze naam geeft hij als betekenis „Unehre, dishonour". Hiermede komt overeen de positieve uitspraak van Ges-K § 152 q, dat אי (verwant aan אין) „Verneinungssilbe" is in אי כבוד en in אי־נקי = „nicht schuldlos", Job 22 : 30; vgl. ook Joüon § 102j noot. Op laatstgenoemde plaats is de tekst echter misschien corrupt, men zie het betoog van Kroeze, Comm. op Job t.p. (K. wil zelf lezen אִישׁ i.p.v. אי). Zo blijft dus alleen de naam uit onze tekst over, maar Ges-K voert nog aan dat „im Aethiop. dieses אי die gewöhnlichste . . . präfigierte Negation ist". We hebben dus de keus tussen de vraag „waar is de eer?" en de bevestigende uitspraak *„weg is* de eer, liever nog: *de heerlijkheid"*. Dit laatste verdient zonder twijfel de voorkeur, want aan deze naamgeving ligt het concrete feit ten grondslag גלה enz.; deze woorden zijn blijkens לאמר (vgl. Joüon § 118j) door de moeder zelf gesproken: *weg-*

gevoerd is de heerlijkheid uit Israël. אל enz. bevat een toelichting van de auteur op de geciteerde woorden: (zij zeide dit) *met het oog op de roof van de ark Gods* enz. Ook hier gaat de ark voorop, maar er is niet de minste grond om de volgende woorden ואל enz. voor een toevoeging uit vs. 19 te verklaren (Schulz), want het spreekt vanzelf dat ook het verlies van haar schoonvader en haar man voor deze vrouw en voor Israël een zware slag was die alle vastigheden deed ineenstorten, vgl. Asmussen. Van Israëls glorie scheen opeens niets meer over te zijn, nu ark, richter en priester met één slag waren weggevaagd. Dat de ark voor deze vrouw inderdaad het hoogste was en het wegvoeren ervan door de Filistijnen de zwaarste ramp, volgt uit het besluit van dit bericht in vs. 22, waar de auteur de woorden der vrouw nog meer volledig aanhaalt en zij dus zelf de naamgeving van haar zoon motiveert (vgl. het causale כי) met de roof van de ark. De strekking van vs. 22 is derhalve te laten uitkomen dat men haar niets in de mond gelegd heeft, maar dat dit haar eigen woorden zijn. Het is dan ook geen simpele „herhaling" en veel minder een „Beischrift", zoals Schulz aanneemt, terwijl hij de gehele bedoeling van de tekst frustreert door te vertalen : „Man pflegte zu sagen: Fort usw." Met kracht verzet vooral Hertzb zich tegen de gedachte dat vs. 22 uit een andere „Quelle" zou geput zijn dan vs. 21; hij acht waarschijnlijk dat men opzettelijk deze geschiedenis „bei der Rezitation am Heiligtum" heeft laten eindigen met de slotwoorden die „den Kern der Sache" uitdrukken. Ook Med legt er de nadruk op dat de verklaring van de naam „par la mère elle-même" gegeven is. Onjuist is het hier van een „volksetymologie" te spreken (Hulst, vgl. ook Schulz). Het bericht is veeleer stellig aan een oor- en ooggetuige te danken. De veronderstelling is niet te gewaagd dat niemand anders dan Samuël de man is die het te boek gesteld en bewaard heeft. Te bewijzen is dit niet, maar er is ook geen enkel bezwaar tegen deze gedachte, die tevens (althans ten dele) zou verklaren, waarom over Samuël zelf in dit caput geheel gezwegen wordt.

Ps. 78 : 60—64 bewijst hoe deze historie een diepe indruk in het volksbewustzijn heeft nagelaten. Ten slotte worde herinnerd aan het betoog van W. Plautz, dat het naamgeven door de moeder geen bewijs levert voor het bestaan van „ein älteres Mutterrecht in Israel", ZAW 74 (1962), blz. 13—15.

HOOFDSTUK 5

De ark brengt onheil aan de Filistijnen

1—5. *Dagon in zijn eigen tempel vernederd*

De verhaler knoopt aan bij het bericht van 4 : 11a, hij gaat zich nu speciaal bezig houden met de lotgevallen van de ark. Terecht vatten vele vertalers לקחו op als plusq. Nadat de 'פ de ark hadden buitgemaakt, brachten zij haar naar Asdod, een van de vijf reeds in Joz. 13 : 3 genoemde steden der Filistijnen, vgl. 6 : 17, gelegen plm. 30 km ten Zuiden van Jaffa, op de plaats waar thans het Arabische vlek Esdud ligt, 5 km van de kust. In het N.T. heet het evenals

in de LXX 'Ἄζωτος, Hand. 8 : 40. Zie over Asdod en de andere Filist. steden Van Deursen in BE en Chr. Enc., eveneens VdBorn in BW, voorts Galling BRL, idem in RGG, art. Pentapolis, en Simons, Texts, ch. XXVII: The Philistine confederation; ook Atlas, krt 15. Stellig lag Ekron veel dichter bij het slagveld, maar Asdod lag meer centraal in het Filistijnse gebied en onderscheidde zich door het bezit van een tempel voor Dagon, die in de Makkabeese tijd verwoest is, 1 Makk. 10 : 84, 11 : 4, 16 : 10. Deze tempel is het doel van het transport, dat in twee etappes, ויביאהו en ויבאו, beschreven wordt: eerst naar de stad, dan naar בית דגון. Het verbum ויקחו in vs. 2 dient slechts „zur Vorbereitung der Haupthandlung" (Schulz), mogelijk zijn hierbij de priesters van Dagon als subject gedacht. ויציגו wordt veel gebezigd in de zin: neerzetten, plaatsen, deponeren, van de ark ook II 6 : 17 en 15 : 24. אצל = zijde, betekent als praep. steeds naast, b.v. Lev. 1 : 16. Daar met דגון aan het slot van vs. 2 natuurlijk het beeld van de afgod wordt aangeduid, is de bedoeling dat de ark naast, of althans vlak bij, dit beeld gezet wordt. Blijkens vss. 3—4 zal er wel enige afstand tussen ark en beeld geweest zijn. Uit deze plaatsing af te leiden dat volgens de Filistijnen aan beide even grote eer toekwam (Smith; Schulz), schijnt wel zeer gewaagd. Het lijdt immers geen twijfel dat de Filistijnen bedoeld hebben Dagon te huldigen, omdat hij sterker was gebleken dan de God der Israëlieten (vgl. Oosterhoff). Daarom spreken Keil, Leimb e.a. van een wijgeschenk, tegen welke term Schulz bezwaar inbrengt. Nu gaat het niet om een náám (de tekst spreekt inderdaad niet van een geschenk), maar men kan wel veilig zeggen dat naar het oordeel der Filistijnen het buitgemaakte embleem van Israëls God Dagons rechtmatig aandeel vormt van de behaalde buit (vgl. Brouwer, blz. 135). Te vergelijken is het Filistijnse gebruik om buitgemaakte wapenen in een godshuis te deponeren, ongetwijfeld ook om de godheid hulde te bewijzen, zie 31 : 10, en met betrekking tot Israël, 21 : 9 verg. met 17 : 54. — Wat betreft het gebruik van de naam Dagon, ook in de volgende verzen, zie men het betoog van Kruyswijk, dat de heidenen hun goden niet geheel met de beelden identificeerden. „Waar het beeld is, daar is de god. Maar intussen is hij ook elders en werkt hij ook elders", blz. 36 v.

Betreffende de naam Dagon valt te memoreren dat deze door Joodse en Christelijke geleerden wel in verband gebracht is met דג = vis, zie b.v. Goldman, maar in deze eeuw meestal wordt afgeleid van דגן = koren, zo b.v. Böhl, De Groot, Edelkoort, Gaubert. Zelfs zegt M. J. Mulder dat eerstgenoemd gevoelen „nu wel naar het rijk der fabelen is verwezen" (zie *Kanaänitische goden in het O.T., Den Haag 1965, blz. 74* (Med houdt er evenwel nog aan vast). Vlg. Böhl zou de naam in elk geval „zuiver Semietisch" zijn (BKW, art. Dagon). Dit laatste wordt thans betwijfeld omdat een godheid met ongeveer dezelfde naam (Dagan, ook voorkomend in de eigennaam van een briefschrijver uit de Amarna-tijd, zie Schulz) reeds bij de Sumeriërs werd vereerd, zie Gispen in BE, die de aandacht vestigt op het gevoelen dat Dagan de god van het weer geweest zou zijn (vgl. Aalders in Chr. Enc.), zie hierover H. Schmökel, *Der Gott Dagan,* diss. Heidelberg 1928. Deze godheid werd vereerd in Assyrië en Babylonië, maar (blijkens Ras Sjamra-teksten) ook in Phoenicië. Men neemt veelal aan dat de Filistijnen hem van de Phoeniciërs of van de Kanaänieten hebben overgenomen. Maar in Ri. 16 : 23 vv. is Dagon toch klaarblijkelijk de eigen nationale god. Mogelijk hebben zij dus toch Dagon uit hun

oorspronkelijk vaderland mee gebracht en hem na vestiging in de kustvlakte van Kanaän zonder veel moeite vereenzelvigd met de daar vereerde Dagan, een vegetatie- en vruchtbaarheidsgod, zie Mulder t.a.p. Al met al is het nog niet afdoende gelukt „Dagon weer op zijn plaats te zetten" (Baarslag dl. 5, blz. 88). Meer lit. bij Vriezen (Godsdienst), blz. 43, 243.

3—4 Bij het subj. אשדודים moet in eerste instantie wel aan de Asdodieten in het algemeen gedacht worden, maar bij de verba in 3b kunnen slechts enkele personen bedoeld zijn, waarschijnlijk de priesters als alleen-bevoegd om het beeld aan te raken. LXX cod. B heeft na 'א de tijdsbepaling ממחרת (die hier toch wel onmisbaar is) weggelaten, doch cod. A heeft haar bewaard. Daarna volgt dan (in beide cod.) και εἰσηλθον εἰς οἰκον Δαγων και εἰδον, een blijkbaar uit de context afgeleide uitbreiding. Zonder grond nemen Leimb e.a. haar over, vgl. BH. De MT is sober, maar toch duidelijk genoeg. Pas daarna zegt de tekst wáár het beeld viel, nl. ארצה (ook dit woord is niet vertaald door cod. B, wel door cod. A van de LXX), en voorts לפני enz. De auteur heeft hier wel opzettelijk de naam Jahwe gebruikt, want zoals Dagon daar ligt, voorover vóór de ark, betekent zijn houding een huldiging voor Israëls God. Over נפל = gevallen, zie Ges-K § 116d. Uiterst laconiek en met iets als een droge humor vertelt de auteur dan dat de priesters Dagon opnemen en weer op zijn plaats zetten. „They had not grasped the significance of their idol's fall" (Goldman). Maar dit was nog slechts een begin. De volgende morgen ontvangen de Asdodieten een hardere les. De toevoeging van בבקר kan in verg. met vs. 3 aanduiden, dat men (uit nieuwsgierigheid?) ditmaal extra vroeg in de tempel ging kijken. De beschrijving van wat men ziet is eerst letterlijk gelijk aan die in vs. 3, maar dan volgt dat *Dagons hoofd en zijn beide handpalmen* ('כ' י = de holten van zijn handen, eigenlijk een pleonasme, schijnt gevormd te zijn naar analogie van כף־רגל) *lagen afgehouwen* (כרתות = niet: afgebroken, zoals VdBorn e.a. hebben, anders Leimb, Hertzb, Goldman enz.) על־המפתן = *op de drempel.* Köh-B noemt als enige betekenis van 'מ „Podium" (zonder vermelding van vss. 4—5) en De Groot vertaalt postament. Maar Ges-B en Kö.Wb hebben „Unterschwelle" en deze betekenis is de enige die ook in 5 plaatsen van Ezech. past, evenals in Zef. 1 : 9. Bedoeld moet zijn de dorpel van de binnenzaal waar het beeld waarschijnlijk tegen de achterwand zijn standplaats had. Stellig was er wel een voetstuk of postament, maar het is moeilijk aan te nemen dat hoofd en handen van Dagon dáárop lagen, en nog moeilijker is het deze bet. in vs. 5 te gebruiken, zie aldaar. De LXX heeft in vs. 4 το προθυρον, dat portaal, maar ook stoep kan betekenen. Het betoog van Brouwer dat hoofd en handen wel „op de drempel moeten afknappen" is niet overtuigend. Wij moeten geen natuurlijke verklaring zoeken. Duidelijk is dat Dagon — onthoofd en onthand — het beeld van volstrekte machteloosheid vertoont. De tekst zegt niet waardoor deze smadelijke val van Dagon veroorzaakt is. Tot hiertoe „ist das Wirken des Herrn Israels nur zwischen den Zeilen zu lesen" (Gutbrod). Maar reeds nu biedt het verhaal „een schone illustratie voor Ps. 97 : 7" (De Groot e.a.). Het slot van vs. 4 is niet duidelijk, vooral ook omdat wij niet weten hoe het afgodsbeeld er precies uitzag. Nadat gezegd is דגון נפל kan 'ד נשאר moeilijk juist zijn. Uit de tegenstelling, opgesloten in רק (= slechts) volgt wel dat er iets was blijven staan, maar wat? Deze vraag wordt verschillend beantwoord.

Hertzb vertaalt „Dagons Rumpf", maar behalve dat hij geen bepaalde lezing voorstelt, is een bezwaar dat blijkbaar de romp op de grond gevallen was. BH zegt „vrs גוו vel גו דגון", d.w.z. „zijn rug" of „de rug van Dagon". Inderdaad heeft de LXX ἡ ραχις Δαγων, hetgeen voor de lezing גו ד' spreekt (Böhl en De Groot willen גוו lezen). Men zou dan kunnen denken aan een soort ruggesteun, die aan het beeld meer vastigheid gaf. Een andere lezing die ongeveer even sterk staat, is גזע דגון = de tronk of stomp van Dagon. Schulz beroept zich hiervoor op LXX cod. A, die de slotwoorden van vs 4 (verschoven naar vs. 5) aldus weergeeft πλην ἡ ραχεις γαζεε, waarin γαζεε volgens Schulz transcriptie moet zijn van גזע = boomstomp, b.v. Jes. 11 : 1. Ook de Vulg. heeft truncus. Toch verdient het de voorkeur in vs 4 als oorspronkelijke tekst גו ד' te lezen. Het kleine vocabulum kan licht over 't hoofd gezien zijn, temeer daar dezelfde cons. גו weer volgden in דגון. Bij een beeld kan men ook moeilijk van een stomp spreken. De vertaling wordt dus: *alleen Dagons rug was nog overeind gebleven.*

Vs. 5 vermeldt dat Dagons lotgevallen de oorzaak werden van een bepaald gebruik. על־כן slaat immers terug op het in vs. 4 verhaalde. De מפתן werd van nu af met eerbiedige schroom behandeld. Zorgvuldig vermijden allen de drempel te betreden, die door aanraking met Dagons lichaamsdelen taboe geworden zijn, zodat ze gevaar opleveren voor wie er zijn voet op zet. Hier is wel duidelijk dat מ' „etwas am Eingang des Tempels gewesen sein (musz)" — zie Schulz, die terecht de opvatting bestrijdt dat het gaat over „Stufen zum Postament" (de LXX heeft nu βαθμος, dat trede, maar ook drempel betekent). De opmerking in vs. 5 geldt immers niet alleen de priesters, maar ook כל־הבאים enz. — *allen die binnengaan.* Blijkens de slotwoorden van vs. 5 was het gebruik nog in zwang op de tijd dat de auteur schreef.

Versch. comm. maken bij vs. 5 melding van het heidens bijgeloof „dasz man sich unter der Schwelle den Sitz höherer Mächte oder Geister dachte" (Rehm). In het O.T. wordt hoogstens alleen Zef. 1 : 9 op dit bijgeloof gezinspeeld In geen geval is er grond om de mededeling dat het bedoelde gebruik zijn oorsprong vond in een historische gebeurtenis in twijfel te trekken.

6—8 *Jahwe slaat Asdod met een epidemie*

ותכבד enz. — wat vss. 3—4 reeds deden vermoeden, wordt nu openlijk gezegd: achter dit alles openbaart zich de werking van Israëls God. Niet de ark is het, maar Hijzelf die zijn misnoegen en tegelijk zijn onweerstaanbare macht aan zijn vijanden doet gevoelen. Bij יד־יהוה herinnert Caspari aan vs. 4: „Dagons Hände sind abgebrochen, Jahwes Hand bleibt rüstig". Zijn hand legt zich als een zware last op de Asdodieten en blijkens het slot van vs. 6 niet alleen op de stad zelf, maar ook op גבוליה, haar omgeving, het bij haar behorende platteland. וישׁמם is impf. hif. van שׁמם en betekent in de regel (een land of stad) verwoesten, maar (waar het op mensen wordt toegepast) ook „zum Entsetzen bringen" (Kö.Wb), „aus der Fassung bringen, cause men to be awe-struck, disconcerted" (Köh-B), zo b.v. ook Ezech. 3 : 15, 20 : 26 (zie Aalders' Comm. t.p.); daarom vertaalt de NV „verbijsteren", wat de LV hier

ook heeft. Onjuist is het hier aan de bodem te denken, zoals b.v. Rehm, Hertzb en (naar het schijnt) ook Med, VdBorn. Daarvan is echter eerst sprake in 6 : 5; bovendien slaat het suff. duidelijk op de personen zelf. Het middel of de plaag, waardoor Hij hen met ontzetting sloeg volgt (na de ᵓatnach) in ויך enz. Merkwaardig is dat de Mas. in vss. 6, 9 en 12 naast עפלים telkens een qerê טחרים geplaatst hebben, vgl. ook BH bij Deut. 28 : 27. Schulz zegt hiervan „Den Masoreten scheint das Wort (nl. 'ע — G.) unanständig vorgekommen zu sein usw.", vgl. Hertzb. Als betekenis van 'ע (afgeleid van עפל = zwellen) geven de lexica „Beule" (Kö.Wb), „Geschwüre (am After), boils (at anus)" — aldus Köh-B — „Geschwulst am After" (Ges-B). Voor טחור geven zij echter in dezelfde volgorde: „Protuberanzen (ästhetisierendes Qerê)"; „Schwüren, Geschwüre am Darmausgang"; „Geschwülste am After (mariscae haemorrhoidales), die sich beim Stuhlzwange hervordrängen". Men zal toestemmen dat (althans voor òns besef) de tweede term niet minder „unanständig" is dan de eerste, en als wij letten op 6 : 17 verg. met 6 : 4, is de conclusie gewettigd dat de woorden ongeveer synoniem zijn, of dat „das zweite Wort das erste interpretieren will" (Hertzb). Zakelijk is er dus weinig onderscheid, maar des te minder reden is er dan ook om het qerê te volgen. De bij-betekenis van 'ע nl. tumor in posticis partibus (Keil) zou kunnen worden uitgedrukt door te spreken van darmgezwellen of aambeien, maar als wij niet in vaktermen willen spreken, is het beter het ruimere *zweren* en (in 6 : 17) gezwellen te gebruiken. — Of op de aangeduide bijbetekens gezinspeeld wordt in Ps. 78 : 66a, is moeilijk met beslistheid uit te maken, maar het parallelle lid pleit wel voor deze opvatting (zie J. Ridderbos, Comm. op De Psalmen dl. II t.p.). Van de woorden 'את־א enz. zegt Schulz: „der Schlusz schleppt nach"; dit moge zo zijn, maar juist deze slotwoorden, die het recht geven van een epidemie te spreken, bewijzen de ernst van de toestand, zie vs. 7.

G. R. Driver, *The plague of the Philistines* (1 Samuel V, 6 — VI, 16) (Journal of the Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London, 1950) behandelt de vraag of in Deut. 28 : 27 en in Sm met de term 'ע aambeien of builen, bepaaldelijk pestbuilen worden aangeduid. Hij komt tot de conclusie dat laatstgenoemde betekenis (aangetroffen in de LV, vgl. de NV, Goldman e.a.) hoewel uit filologisch oogpunt verdedigbaar, toch op grond van verschillende overwegingen (ook van medische aard) uitgesloten is. Driver betoogt dat èn in Deut. èn in Sm sprake is van aambeien. Hij wijst daarbij af de veel verbreide bewering dat muizen als „carriers of the plague" te beschouwen zijn, doch pleit in verband daarmede wel voor het volgen van de LXX, die in een brede uitbreiding van vs. 6 een muizenplaag vermeldt. De tekst van de LXX is echter niet alleen ten dele zinloos, maar ook duidelijk een anticipatie op cap. 6 (De Boer, vgl Schulz). Zie bij 6 : 1.

In vs. 7 zal met BH het tweede verbum als impf. cons. moeten gelezen worden כי־כן — *dat het er zo bij stond,* evenzo Gen. 25 : 22; volgens VdBorn „dat het zo ging" (vgl. Med, Hertzb). 'אנשי א — niet de priesters, maar de burgers; er schijnt zoiets als een volksvergadering belegd te zijn, zie vs. 8. Het gebruik van לא (niet אל) wijst op een besliste uitspraak: *in geen geval mag de ark*

bij ons blijven. Als Filistijnen noemen zij de ark naar zijn Eigenaar, de God van Israël, in 6 : 2 echter met de naam יהוה, zie bij 4 : 11. De motivering is afdoende, maar bewijst dan ook dat de God van Israël niet machteloos is, maar ook heerst in het land zijner vijanden (vgl. Woudstra, blz. 46). Terecht zien de Asdodieten verband tussen hun tegenheden en de aanwezigheid van de ark in hun stad, maar merkwaardig is dat zij niet van haar spreken, maar van ידו. Deze hand is hard en slaat hard, קשה hier in de gewone betekenis, anders dan 1 : 15. עלינו — *over ons.* Hun eigen leed gaat voorop, daarna komt dat van hun god. Zij achten het (echt heidens) mogelijk dat de God van Israël op een andere verblijfplaats van de ark zijn toorn wellicht niet zou (kunnen) openbaren. De Groot herinnert hier aan de tactiek van Balak met Bileam, Num. 23 : 13 v., 27 v. וישלחו enz. — de burgers van Asdod zijn niet bevoegd zich zonder meer van de ark te ontdoen. In dit onvoorziene geval beleggen zij een vergadering van de hoogste magistraatspersonen; 'שׁ vaak zonder object, min of meer als hulpwerkwoord, terwijl het hoofdbegrip volgt (zo b.v. II 10 : 2; vgl. ons gebruik van „laten"): *daarom lieten zij bij zich samenkomen.* כל is niet door LXX cod. B vertaald, wel door A; dit is van belang want *alle stadsvorsten* moesten mee beslissen. „Man erfahrt in diesem Zusammenhang etwas von der philistäischen Verfassung" (Gutbrod). Bedoeld zijn de vijf vorsten van de Filistijnse pentarchie, zie 6 : 16 v. en vgl. Joz. 13 : 3, 16 passim (in Ri. 16 steeds zonder getal). סרנים wordt uitsluitend van de stadsvorsten der Filistijnen gebruikt en alleen in plur., in ons boek ook nog in cap. 7 en 29. De betekenis is op grond van de genoemde plaatsen allerminst twijfelachtig, maar t.a.v. de oorsprong van deze naam tast men nog in 't duister. Vlg. De Groot is hij „niet-Semitisch". De LXX geeft hem weer met σατραπαι, ook de Vulg, maar een satraap was een Perzische stadhouder, Ezra 8 : 36. Lit. bij Köh-B, ook bij Med; vlg. Noordtzij is 'ס „Prototyp von τυραννος" zie Kö.Wb. De Asdodieten brengen hun zaak te berde in de vorm van de vraag מה enz.: *wat moeten wij doen met de ark van de God van Israël?* Natuurlijk hebben zij hun bezwaren uiteengezet en daar deze samenhingen met de aanwezigheid van de Dagonstempel in hun stad, heeft men aanvankelijk gemeend dat een andere stad geen last van de ark zou hebben. Zo viel het niet moeilijk een plaats voor haar te vinden. Mogelijk werd het zelfs als een eer beschouwd. Men zat nog „auf hohem Rosz" (Hertzb, vgl. Med). Nu wordt door vele vertt. en comm. גת als plaats van bestemming opgevat. Een ernstig bezwaar hiertegen is dat de ה locale ontbreekt en dat zulk een aanduiding beter aan het eind dan aan het begin van deze zin zou passen. Bovendien: wie is (of zijn het subject van ויאמרו? Men kan denken aan de stadsvorsten, maar zij worden niet genoemd en feitelijk staat גת syntactisch waar men (na het verbum) het subject verwacht. Het verdient daarom aanbeveling met LXX en Vg גת als subj. op te vatten in de zin van de (aanwezige) *Gattieten;* deze zeiden: יסב enz. Het verbum 'ס heeft duidelijk de betekenis zich naar elders begeven, vgl. II 14 : 24. Door de iuss. qal wordt de ark a.h.w. gepersonifieerd. Aldus Hertzb en Schulz, die in overeenstemming met de LXX na ישראל een (in de MT ontbrekend) אלי wil lezen, dat na 'י licht kon uitvallen. Het suff. sing. vindt men ook in vs. 10. We krijgen dan: *laat de ark ... zich naar ons begeven.* Dit aanbod vindt algemeen instemming. ויסבו, hif. van 'ס, ook 1 Kron. 13 : 3 in de betekenis „fortschaffen": *zij*

brachten dus de ark . . . over, vanzelfsprekend naar Gat; de LXX vult aan met εἰς Γεθθα, maar dit is overbodig, vgl. Hertzb.

Wat de ligging van Gat betreft, al is de plaats nog niet geïdentificeerd, toch kan met vrij grote zekerheid gezegd worden dat het in tegenstelling met Gaza, Askelon en Asdod dicht bij de grens van Israël gelegen was, nader: ten W. van het gebied van Juda, ongeveer op de hoogte van Keᶜila, zie 23 : 1 v., 27 : 2 v., 6 v., vgl. ook 17 : 52. Van Deursen acht ligging bij Tell Arak el-Mensiye het meest waarschijnlijk, evenzo Rehm, Med en Hertzb, die de afstand naar Askelon stelt op 25 km, vgl. Rehm ligt Gat 22 km ten Z.-O. van Asdod. Zie Atlas, krt 14, 15.

9—12 אחרי zonder volgend אשר in de betekenis nadat vindt men ook in Lev. 25 : 48. Tegen de komst van de ark hebben de Gattieten zich in elk geval niet verzet. Maar nu keert de יד־יהוה zich ook tegen hen. De praep. ב staat hier gelijk met על: *tegen die stad*, nl. Gat, vs. 8. De woorden מהומה enz. staan syntactisch zonder verband (Keil spreekt van „adverbial oder im acc."), maar vertolken reeds proleptisch het resultaat van de actie die van Jahwe's hand uitging (vgl. וישׁם, vs. 6) in onze taal is dan een praep. onmisbaar: *met een zeer grote ontzetting*. 'מ ook in Deut. 7 : 23, 28 : 20. „Verwarring" (NV) is minder juist, het gaat over schrik en ontsteltenis, vgl Med „épouvante", Goldman „discomfiture i. e. panic". — Eigenaardig is de opvatting van de Vulg dat het voorstel van de Gattieten in vs. 8 alleen inhield dat de ark zou rondgaan: circumducatur, vgl. Ehrlich. Zij vert. בעיר daarom: per singulas civitates. Maar dit is onhoudbaar. Bovendien moet tussen Asdod en Ekron een andere stad met name genoemd zijn, zie vs. 8. De directe oorzaak van de ontsteltenis in Gat vermeldt 9b: ויך enz. Dat met אנשי enz. niet alleen de mannelijke bewoners (Schulz), maar in 't algemeen *de lieden van de stad* bedoeld zijn, volgt wel uit מקטון enz., dus *klein en groot, zodat er gezwellen bij hen uitbraken*. Over עפלים zie bij vs. 6. Het verbum שׂתר nif. komt elders in geen enkele stamform. voor, maar wordt vrij algemeen in verband met het Arabische šatara (= findi, erumpere, spalten) vertaald als hervorbrechen (of — gebrochen werden), break out, zie de lexica. Over de betekenis kan in deze context weinig verschil bestaan. Dezelfde plaag als die de Asdodieten getroffen had, openbaart zich dus ook in Gat. Voor de Groot's vert. „etterende gezwellen" — op zichzelf heel goed mogelijk — hebben we te weinig grond, daar analogieën ontbreken. — 'ויש is in LXX en Vulg vert. als een synoniem van עשׂה (ἐποιησαν — fecerunt). Dit hangt samen met de uitbreiding die de tekst in beide vertt. (ook Luc en Itala) heeft ondergaan en die geen steun vindt in de Hebr. tekst. Er is in deze toevoegingen sprake van dierenvellen, die men modelleerde tot pleisters of gebruikte om erop te zitten tot „Linderung der Schmerzen" (Leimb). Hier is de fantasie aan het woord. De echtheid van vs. 10 als deel van de tekst (betwijfeld o.a. door Smith, VdBorn) kan evenmin serieus worden betwist als de eenheid van het verhaal, vgl. Hertzb. Dat de ark óók te Ekron gestaan heeft, blijkt ondubbelzinnig uit 6 : 16, alsmede uit de vermelding van Bet-Semes (6 : 9, 12 enz.) als meest genabuurde Israëlitische stad. Het is ook niet duidelijk om welke reden vs. 11 beter bij vs. 9 zou aansluiten dan bij vs. 10. Weliswaar trekt het de aandacht dat hier een bericht ontbreekt over een door de Gattieten

belegde vergadering, maar die is dan ook metterdaad niet gehouden. Dit is geredelijk op tweeërlei wijze te verklaren. Vooreerst is het mogelijk dat de Gattieten in hun vertwijfeling daarvoor de tijd niet wilden nemen Maar het kan ook heel goed zijn, dat op de te Asdod gehouden samenkomst reeds een voorlopige afspraak over een eventueel latere standplaats van de ark gemaakt is. Dit kan in het midden blijven. De tekst zegt duidelijk וישלחו enz. Subject moeten zijn de mannen van Gat, vs. 9. Ekron was de meest noordelijk gelegene van de vijf Filistijnse steden; de naam is waarschijnlijk bewaard gebleven in die van het dorp Aqin, 9 km ten Z.-W. van er-Ramleh, zie Simons, Texts, blz. 507 v. Waar zij ongeveer te zoeken is, blijkt echter wel uit de nabijheid van Bet-Semes, zie bij 6 : 9; vlg. Rehm 19 km ten N.-O. van Asdod. Vreemd is dat de LXX 'Ασκαλων heeft gelezen (ook 6 : 16), daarentegen Vulg Accaron. ויהי enz. bewijst dat de mare van het over Gat gekomen onheil reeds door heel Filistea verbreid was. Systematisch schrijft de auteur ארון הא', de Ekronieten spreken als de Asdodieten, vss 7—8. ויזעקו enz. — zij *begonnen luid te jammeren,* vgl. 4 : 13. Het gebruik van de 1e pers. sing. in de suff. ני, עַמִּי, is waarschijnlijk te verklaren naar vs. 11, waar de vorst van Ekron spreekt namens de gehele stad, vgl. Keil, Schulz, velen vert. als plur. Men zie hierover N. H. Ridderbos, *Is het Hebreeuws één van de bronnen van de openbaring?* GTT 1964, blz. 216 v. Verder Brock § 170c. Blijkens להמיתני waren er ook al gevallen met dodelijke afloop gemeld. Men vreesde die niet ten onrechte ook in de eigen stad, zie vs. 12.

וישלחו enz. — vgl. de aanhef van vs. 8. Dat de Ekronieten een vergadering van de vorsten bijeenroepen, heeft een bijzondere oorzaak, die echter pas aan het slot van vs. 11 (en in vs. 12) vermeld staat in כי היתה enz., waar het verbum dan ook het best als plusq. kan worden opgevat: *want er was ... ontstaan* (vgl. De Groot, Hertzb). Men heeft dus de ark aanvankelijk te Ekron wel geaccepteerd (van een Dagonstempel is hier evenmin sprake als te Gat), maar toen daarna zich dezelfde verschijnselen voordeden als in Gat (zelfs nog heviger van aard), leed het voor hen geen twijfel meer, dat deze bezoeking te danken was aan het misnoegen van de God van Israël en dat overplaatsing naar een andere Filistijnse stad geen uitkomst kon brengen; alleen terugzending zou probaat zijn. Maar zulk een radicale maatregel konden de Ekronieten niet op eigen gezag nemen. Vandaar hun oproep om weer op hoog niveau overleg te plegen. Het bijeenroepen en samenkomen van de vorsten schijnt nog al enig oponthoud gegeven te hebben, zie de tijdsbepaling in 6 : 1. Het spreekt vanzelf dat subj. van ויאמרו zijn de Ekronieten en niet de stadsvorsten (Med: „qui dirent"), vgl. in vs. 8 de Asdodieten. Het is hùn voorstel de ark weg te sturen, שלחו pi. klinkt nog krachtiger dan qal. Als zij zeggen וישב למקומו mag men dit laatste woord niet pressen, alsof bedoeld is „naar Silo" (VdBorn, die hier een tegenstelling zoekt met terugzending naar Bet-Semes). Er is geen naam genoemd en de strekking is alleen „dahin, wohin sie gehört" (Hertzb bij 6 : 2), dus naar het gebied van Israël. ארון is subj. van ישב, maar dan ook van ימית, ook deze verbaalvorm is als iuss. op te vatten, welke echter door לא een sterk afwerend en afwijzend karakter draagt: *zij mag mij en mijn volk niet de dood aandoen.* Over כ' enz, werd al gesproken. מ' zie reeds vs. 9, is thans versterkt door מות: *een dodelijke ontzetting;* eigenlijk een van de dood uitgaande en door hem veroorzaakte ontzetting. De uitdrukking wijst erop dat de dood al rond-

waarde, zodat allen bedreigd werden. בכל־העיר — ook hier draagt de plaag een epidemisch karakter. כבדה enz., vgl. bij vs. 6; het asyndetische versterkt nog de gedachte van zware druk: *loodzwaar drukte daar de hand Gods.* Dit wordt nog uitgewerkt in vs. 12, dat men in vertaling met een *namelijk* kan laten beginnen (vgl. De Groot, NV). Voor ons besef is de inkleding van het bericht misschien wat onlogisch, omdat de zwaarste straf — de dood — in een bijzin genoemd wordt. Maar in elk geval is duidelijk dat de overlevenden — אשר לא מתו — behalve door rouw over hun doden ook nog *door zweren gekweld werden,* zodat enz. שועת — hulpgeroep, noodgeschrei, ook II 22 : 7. Een climax in de oordelen die Jahwe zendt, is duidelijk waar te nemen. Maar deze bezoeking was nodig om de Filistijnen hun machteloosheid te doen verstaan en hen te bewegen Jahwe's heilige ark weer prijs te geven.

HOOFDSTUK 6

De Filistijnen brengen de ark terug naar Israël

1—9 *Overleg inzake de ark*

ויהי enz. — deze mededeling betreffende de duur van het verblijf van de ark *in het gebied der Filistijnen* (שדה als aanduiding van heel het gebied ook 27 : 7, 11) kan als voorzin beschouwd worden bij vs. 2 (Hertzb, de NV), maar wordt meestal genomen als een op zichzelf staand bericht. Indien de LXX een weergave van de oorspronkelijke tekst bevat, zou echter 1b als hoofdzin moeten luiden: *wemelde hun land van de muizen.*

De LXX heeft nl. aan het slot van vs. 1: και ἐξεζεσεν ἡ γη αὐτων μυας = ותרמש הארץ עכברים (vgl. Gen. 9 : 2). Uitsluitend tekstcritisch beschouwd staat deze lezing niet sterk, want de MT heeft geen equivalent en vertoont geen lacune. Daar staat tegenover dat het uitvallen van enkele woorden na חדשים tengevolge van een homoioteleuton (ים) verklaard kan worden. Dat we metterdaad zulk een geval hebben wordt wel zeer waarschijnlijk, als men let op vs. 4 en 5. Het bevreemdende is in beide vss., dat zij veronderstellen dat er een muizenplaag was en dat de lezer dit reeds weet. Er is dus feitelijk wel een lacune in het verhaal, tenzij ... de LXX de juiste tekst voor ons bewaard heeft. Hiervoor pleit ook een andere overweging. Enerzijds heeft 1a de tijdsbepaling van zeven maanden, anderzijds blijkt uit vs. 13 dat men in Beth-Semes bij aankomst van de ark bezig was met de tarweoogst. Deze viel na de gersteoogst (Ruth 2 : 23) in het begin van de zomer(Bruijel, blz. 184, 201 v.), vlg. Med „de la mi-mai à la mi-juin", zie ook De Groot die het mogelijk acht dat ergens een bericht over een muizenplaag in het rijpende koren is uitgevallen. Inderdaad, maar zulk een bericht levert nu juist de LXX. En de vermelding ervan paste nog niet in cap. 5 (waar het éérste stadium van het verblijf van de ark beschreven wordt, dat nog in de wintermaanden viel), daarentegen zeer goed bij 6 : 1, dat dan wil zeggen: aan het einde van dit tijdvak van zeven maanden kwam er ook nog een muizenplaag in het koren. Ook Leimb zegt: „Die Erwähnung von goldenen Mäusen... könnte den Zusatz empfehlen". Met zekerheid kan wel niet

gesproken worden, maar het tegenargument van Schulz, dat er slechts één plaag geweest is, berust m.i. op een onjuiste exegese van vs. 4, zie aldaar.

ויקראו enz. geeft de voortzetting van 5 : 10—12. Daar is niet gezegd wat men op de klacht en het voorstel der Ekronieten geantwoord heeft, thans blijkt dat zij algemene instemming gevonden hebben. De meest voor de hand liggende opvatting is dat de samenspreking van vss. 2—9 ook te Ekron gehouden is. In deze stad stond immers de ark, zie vs. 16 en 5 : 10. Overigens is dit van bijkomstige betekenis. Ontboden worden behalve de priesters (waaronder stellig ook die van de tempel te Asdod) ook de קסמים, part. van 'ק = waarzeggen, aan Israël verboden, Deut. 18 : 10 v., maar toch daar niet onbekend, 15 : 23, 28 : 8, zie het art. tovenarij van Gispen in BE, vlg. wie dit behoort tot „het bovengewone kennen" (de mantiek). Terwijl de priesters weten hoe men met godheden moet omgaan en wat hun toekomt, zijn de waarzeggers (LXX: μαντεις, zo heet ook Bileam, Joz. 13 : 22) de mannen „die sich auf die hintersinnlichen Dinge verstehen" en uitsluitsel kunnen geven over verborgenheden. Men wil deze groepen van deskundigen raadplegen om te voorkomen dat men de God van Israël nieuwe redenen geeft om zich te wreken. Eigenaardig is dat als gesprekspartners niet de סרנים, 5 : 11, genoemd worden, maar het algemene 'פ. Dit is echter nog geen reden om aan een andere overlevering te denken (VdBorn e.a.), het is mogelijk dat er een brede volksvergadering gehouden is, vgl. Schneider en zie verder bij vss. 3 v. מה enz. — vgl. 5 : 8, ditmaal wordt echter יהוה gebruikt als nomen pr. van Israëls God, dit is in de mond van niet-Israëlieten niet ongewoon, b.v. II 24 : 23, Ex. 12 : 31, het tegenovergestelde in Ri. 11 : 24. Uit de tweede vraag zien wij dat het vooral ging om de modus quo. Hoewel במה kan worden opgevat als waarmede (Keil, Goldman, VdBorn), ligt het in de aard der zaak een ruimere zin aan de uitdrukking te hechten (in Mi. 6 : 6 spreekt heel de context van een naderen met offergaven, hier is dat niet het geval, hetgeen Keil voorbijziet). Vrij algemeen vertaalt men *op welke wijze* (LXX: ἐν τινι, Vulg: quomodo, LV, NV enz„ De Groot, evenals Caspari: „onder welke voorwaarden"). Over למקומו zie bij 5 : 11.

Vs. 3 is niet zonder reserve, welke uitkomt in de conditionele voorzin en in het nog vaag gehouden voorlopig advies; vlg. vs. 9 was er werkelijk enige twijfel bij het college van raadgevers inzake de oorsprong van de ondervonden ellende, zie b.v. Goldman. Zij moeten zich echter wel baseren op het reeds genomen besluit en zeggen dus אם enz. Waarschijnlijk is na het part. 'מ en vóór את een אתם uitgevallen (aldus BH op grond van LXX en Pesj, maar ook de Vulg heeft de 2e pers.; zie Schulz, Med, Hertzb; Keil en De Groot vertalen „men", maar dit klopt niet op de verbaalvormen met 2e pers.). Voorop staat het negatieve advies אל enz. 'ר = ledig, wil allerminst zeggen dat men iets in de ark moet leggen, maar heeft de ruimere zin *niet zonder meer* (De Groot, NV). כי heeft na de negatie (אל) adversatieve betekenis en de inf. abs. geeft sterke nadruk *maar gij moet Hem beslist* enz. לו slaat terug op 'אלהי י (niet op de ark, zoals de LXX met αὐτῃ het wil), vgl. aan het slot ידו. Het verbum שׁוב hif. heeft in wetsteksten wel de zin van teruggeven Lev. 6 : 4 (MT 5 : 23), maar ook vergoeden, Num. 5 : 7, 8; met אשׁם in Num. 18 : 9 (een schuldoffer)

ter genoegdoening brengen. In ons vs gaat het niet om teruggave van het geroofde, ook niet bepaald om het brengen van een offer, want אשׁם (= schuld) betekent wel dikwijls schuldoffer, maar in ons caput hebben wij met een heel apart geval te doen, nl. het aanbieden of betalen (door heidenen) van *een zoengeschenk,* dienende om Israëls God gunstig te stemmen. Als iemand een schuldbedrag moest betalen, was hij verplicht dat met een vijfde van de waarde te vermeerderen, Num. 5 : 7. Zo moeten in dit geval de Filistijnen, die zonder meer verplicht zijn de ark terug te *geven,* daaraan een waardevolle gave toevoegen. In deze gave ligt dan de erkenning van schuld opgesloten. Men zou dus ook van boete kunnen spreken (Schulz), maar Keil, Leimb, Rehm, Hertzb, Caspari hebben „Sühngeschenk" of „-gabe", Med: „offrande de réparation". Dit is juister. אז enz. wordt door Keil conditioneel verstaan, maar de meest natuurlijke opvatting is toch wel de positieve zin: *dan zult gij genezen worden* nl. van uw zweren; de wijdere strekking is dat dan ook de plaag een einde nemen zal. Uit deze woorden is af te leiden, dat men zich richt tot een brede groep volksgenoten, zie bij vs. 2. רפא nif. staat ook in de verwante tekst van Deut. 28 : 27, 35. ונודע enz. is volkomen duidelijk, zodat het niet verantwoord is tot tekstemendatie over te gaan. Schulz leest op grond van LXX: ἐξιλασθήσεται, dat in 3 : 14 vertaling is van יתכפר, de nif. נכפר en vertaalt „. . . und Sühne finden". Bijna dezelfde gedachtengang treffen we aan bij D. Winton Thomas, *A note on we noda lakhem 1 Samuel VI, 3* in Journal of Theol. Studies, 11/-(1960), blz. 52; volgens hem is de vorm „aus der Wurzel id[c] (ʾarab. wd[c], setzen, stellen) zu erklären und der Vers zu übersetzen: Dann soll Ruhe euch gesichert sein" (zie Intern. Zeitschriftenschau, Band VIII, '61—'62, no. 247). Ook deze auteur beroept zich op de LXX, alsof de MT ons voor een puzzle plaatste en noodzaakte elders opheldering te zoeken. Maar dit is geenszins het geval. Aan conjecturen is hier geen behoefte. Bij het door Schulz voorgestelde נכפר zou trouwens לכם slecht passen (in Deut. 21 : 8 ligt het anders, daar is subject הדם). Ook is למה (zonder ו cop.) geen zelfstandige vraag (LXX, Schulz), maar de zinsnede is afhankelijk van ונודע en levert er het subj. (en de inhoud) van, aldus: . . . *en zal u bekend worden* (nl. uit de genezing), *waarom zijn hand niet van u aflaat.* Hiertegen voert Schulz aan dat dit reeds bekend was. Ten onrechte want al meende het volk dat de epidemie aan Israëls God te danken was, voor de priesters en waarzeggers was dit nog niet uitgemaakt, vs. 9; eerst wanneer de voorgestelde proef daarvan het bewijs leverde, zou het komen vast te staan, niet alleen dat de plaag van Jahwe kwam, maar ook dat de wegvoering van de ark buiten Israëls gebied Hem mishaagde. Vlg. Asmussen steekt de houding der Filistijnen, „dasz man dem zürnenden Gott nur im Opfer nahen darf" gunstig af bij die van de Israëlieten in 4 : 3 v.

4—5. Op de vraag מה enz. wordt nu het zoengeschenk duidelijk gepreciseerd. Uitgangspunt is daarbij מספר enz., een getalsaanduiding in accus. die hier bij uitzondering vooraan staat (anders in vs. 18, II 21 : 20, Ex. 16 : 16) met de zin „nach der Zahl" (Ges.-K § 118 d h, Joüon § 125 v.) ; in overeenstemming met het aantal vorsten is het aantal der zoengeschenken bepaald op חמשׁה ע׳ ז׳ = *vijf gouden zweren* (de vocalisatie van ע׳ behoort niet die te zijn van טחור, maar עֳפָלֵי zie BH en vgl. blz. 157), en eenzelfde aantal ע׳ ז׳, dus *vijf gouden muizen,* waarbij speciaal aan veldmuizen is te denken, zie vs. 5. Daarover straks meer.

Van groot belang is allereerst de motivering כי enz. = want *eenzelfde plaag is het voor u allen* enz. מ' ook 4 : 17, maar thans in een ietwat andere betekenis, vgl. II 24 : 21, nl. bezoeking, kastijding, plaag. Voor כלם wil Ges-K § 135 r met LXX לכם lezen, maar כל is in deze samenhang onmisbaar en daarom zou de voorkeur te geven zijn aan כלכם (zie BH), maar dit komt nooit voor en wordt vervangen door כלם, zie Joüon § 146 j, met verwijzing naar Job 17 : 10, Mi. 1 : 2. De strekking van deze redengevende zin is blijkbaar deze: niet slechts de drie steden (Asdod, Gat en Ekron, cap. 5), maar heel het volk der Filistijnen is door deze plaag getroffen en dus *ook* àl *uw stadvorsten* (כל is aan het slot niet herhaald, maar dit is toch de bedoeling). Het getal vijf heeft in het antwoord een dominerende plaats, en het was blijkens het herhaaldelijk samenroepen van al de vorsten (5 : 8, 11) ook de algemene overtuiging, dat alle Filistijnen (ook die van Gaza en Askelon) te maken hadden met de aanwezigheid van de ark en met de schijnbaar door haar toedoen veroorzaakte rampen. De nadruk ligt dus niet op אחת in de zin van „slechts één, niet meer dan één" (aldus Schulz „nur eine einzige Plage", maar daarin dat „de plaag allen zonder onderscheid geldt" (LV, vgl. De Groot: „voor allen enerlei"). Zo kwam men tot het voor de pentarchie of vijf stedenbond karakteristieke getal vijf voor de gezwellen èn voor de muizen, die in vs. 8 als de gouden voorwerpen worden samengevat. Dat de voorwerpen van goud moesten zijn, spreekt voor zichzelf; voor geschenk aan de vreemde godheid was dit edel metaal per se het aangewezene. Wat betreft de afbeeldingen van de zweren, deze moesten a.h.w. de eigenlijke zweren vertegenwoordigen (VdBorn: „de vergoeding is symbolisch, correspondeert op de plaag"), zodat het inleveren van de afbeeldingen ervan — in goud! — naar heidense gedachtengang een middel kon zijn om ook van de zweren zelf verlost te worden; er lag in de aanbieding van deze geschenken een stomme bede aan Israëls God en een erkennen van zijn macht (zie vs. 5) besloten, zie hierover Kruyswijk, blz. 193. Versch. comm. brengen in herinnering dat èn oudtijds èn ook in later tijd door heidense volken soortgelijke methoden toegepast werden om afwending van een plaag of kwaal te verkrijgen, terwijl men ook wel ná genezing uit dankbaarheid een kostbare afbeelding van het genezen lichaamsdeel ten geschenke gaf (zo b.v. te Athene, zie Keil, Med), dat dan in de tempel van Asklepios werd opgehangen, vlg. Schulz geschiedt dit ook wel in R.-K. „Wallfahrtskirchen". Wanneer het — zoals bij de Filistijnen — ging om genezing te bewerken, handelde men daarbij overeenkomstig de regel die door de homoeopathie aldus is geformuleerd „similia similibus curantur" (zie De Groot), maar dan lag daaraan een animistisch bijgeloof ten grondslag. Daarom is het ook misplaatst dat tal van comm. de voorstelling geven dat ook Mozes met de koperen slang volgens deze regel handelde, Num. 21 : 8 v. Er is hoogstens een schijnbare overeenkomst, zie de Comm. van W. H. Gispen op Numeri t.p. blz. 24.

Er is echter wat men wel genoemd heeft „un double ex-voto" (Med), ook vijf gouden muizen moeten aan de beledigde godheid worden gegeven. Het spreekt vanzelf dat van deze muizen mutatis mutandis hetzelfde geldt als van de zweren: zij moeten dienen als middelen tot verzoening van Israëls God en in die weg tot afwending van een plaag. Op de vraag „welke plaag?" ligt het antwoord voor de hand: de muizen, waarvan waarschijnlijk 1 b reeds sprak (zie

boven) en die in elk geval door vs. 5 vermeld worden in 'ע: המשחתם את־הארץ *uw muizen, die het land vernielen* (het suff. כם staat naar analogie van עפליכם). Bepaald onjuist is dan ook de bewering van Schulz dat 5 a t/m הארץ „nichts Neues" brengt en dus aan een „Abschreiber" te danken moet zijn, vgl. ook Smith en Med: „une glose du LXX". Het gaat echter niet aan, zich op deze wijze van een belangrijke mededeling uit de tekst af te maken. Evenzeer onjuist is de verklaring van Rehm dat „die Verwüstung des Landes" ziet op de pest, „die durch die Mäuse verbreitet worden war", zo ook Kennedy bij Goldman. De uitdrukking kan alleen maar betrekking hebben op vernieling van de oogst, zie ook vs. 18. Anderzijds werden voor verlossing van de epidemie juist de vijf gouden zweren bedoeld. Rehm vertolkt hier overigens een gevoelen, dat vooral sedert Hitzig zeer verbreid is (o.a. bij Caspari, Leimb, VdBorn, echter reeds door Keil bestreden) en m.n. door Schulz uitvoerig verdedigd wordt nl. „dasz die Mäuse Sinnbilder der Pest seien" en „dasz den Priester der Philister etwas über den Zusammenhang zwischen Mäusen und Pest bekannt war". Op zichzelf is deze gedachte niet verwerpelijk, maar in onze tekst is zij uitgesloten. Zij wordt dan ook feitelijk door Schulz in de tekst ingedragen, waar hij de uitdrukking „vijf gouden zweren" in vs. 4 wil schrappen. Terecht brengt Hertzb bezwaar in tegen deze wijze van tekstbehandeling. Evenals De Groot en Hulst is hij van oordeel dat reeds op grond van de MT, maar ook volgens de oude vertalingen naast de epidemie ook „eine wirkliche Mäuseplage" gewoed heeft, vgl. hiervoor ook de opmerkingen van Asmussen inzake „der Textbefund". Een onbevangen lezen van de tekst, die herhaaldelijk spreekt van een dubbel ex-voto, stelt dit buiten twijfel. Ten slotte mag de vraag gesteld worden: wat zou een afschrijver bewogen hebben om op tal van plaatsen in cap. 6 te gewagen van muizen, indien zijn origineel uitsluitend van een epidemie gesproken had? De eerbied voor de overgeleverde tekst zou hem daarvan beslist hebben teruggehouden. Van belang is nog in verband met het bovenstaande dat aan het slot van vs. 5 naast de aanwezige personen en hun goden (behalve Dagon werden er ook andere godheden vereerd, nl. Astarte, Baäl-Zebub, zie 31 : 9 v.; 2 Kon. 1 : 3, en het is begrijpelijk dat hun priesters in plur. spreken) in de derde plaats ook ארצכם afzonderlijk genoemd wordt. Zie verder nog bij vss. 11 en 17 v.

Zonder afdoende argumenten, hetzij tekstcritisch of literair van aard, houdt Rost (zie boven blz. 140) vss. 5—9 voor een latere uitbreiding van de oorspronkelijke tekst. Het is zonder meer duidelijk dat vs. 10 niet aansluit op vs. 4; כן moet slaan op het tevoren, vss. 5, 7 vv., gegeven advies. Overigens zij hier verwezen naar het betoog van Hertzb.

Over vs. 5 valt nu weinig meer te zeggen. 5 a trekt de conclusie uit vs. 4: *maakt dus afbeeldingen* enz. Al zeer merkwaardig in de mond der heidense adviseurs is het volgende ונתתם כבוד: door „gaven te brengen aan de Geduchte" (Ps. 76 : 12) zullen zij de God van Israël eer bewijzen, vgl. Ps. 29 : 1, 96 : 7 v. Deze mensen zijn nuchtere realisten, zij verloochenen hun eigen goden niet, als zij erkennen dat men serieus rekenen moet met de macht — ידו — van Israëls God, zie vs. 6. Voor force majeure moet men zwichten. אולי houdt enige twijfel in, maar deze mag geen beletsel zijn om de proef

te nemen vgl. Gen. 16 : 2, Ex. 32 : 30, eveneens cum impf. קלל hif. is lichter maken, verlichting geven, met מעל ook Ex. 18 : 22, 1 Kon. 12 : 10. Subj. van יקל is אלהי־י'. Schulz e.a. willen de beide laatste uitdrukkingen in strijd met het getuigenis ook van de vertalingen als Zusätze elimineren. De vermaning die de priesters c.s. in hun advies inlassen, vs. 6, vindt wellicht haar aanleiding in de onwil van sommige woordvoerders om aan Israëls God behalve de ark ook nog een kostbaar geschenk aan te bieden (zie Schneider). Om deze groep te overreden dient de vraag ולמה enz. *waarom toch.* Dat tweemaal achtereen een vorm van כבד, van welke stam ook כבוד derivaat is, gebruikt wordt, is „vielleicht nicht zufällig" (Hertzb). כ' in pi. betekent letterlijk zwaar maken, zie Stv, maar (alleen) hier: hard, ongevoelig maken (trouwens ook qal kan betekenen stumpf sein, be insensible, b.v. Ex. 9 : 7 ook met לב), dus verharden; Von Mey: onvermurwbaar maken; De Groot: zichzelf geweld aandoen, maar dit is iets anders; de uitdrukking ziet niet op zelfbeheersing maar op „koppig verzet" (Von Mey) waardoor men voor rede onvatbaar en ontoegankelijk is. Wat het zwaarst is, moet men het zwaarst laten wegen. Dit wordt aangedrongen met de ervaring van מצרים ופרעה; ook hier blijkt de heugenis aan het lot van Egypte en zijn koning nog levendig (vgl. 4 : 8). Dat de Farao nog apart genoemd wordt is begrijpelijk, daar het verzet in hem a.h.w. belichaamd was en hij daarin zelfs verder ging dan zijn raadslieden, zie Ex. 8 : 19 (MT vs. 15; het Hebr. heeft hier en ook op de meeste andere plaatsen in Ex. een vorm van חזק). הלא, hier niet terstond door een verbum gevolgd, staat min of meer op zichzelf, houdt een sterke bevestiging in (zie Ges-K § 150e), evenals ons *nietwaar?* (zo b.v. Keil, Schulz, Hertzb). התעלל kan betekenen „seine Kraft betätigen", maar ook „seinen Mutwillen treiben, jemandem mitspielen" (met ב, zie de lexica). De eerste betekenis hebben we in Ex. 10 : 2, maar de idee van „de spot (of: een spel) met iemand drijven" staat kennelijk op de voorgrond in 31 : 4 (vgl. par. 1 Kron. 10 : 4) en in Num. 22 : 29 (Bileam tot zijn ezelin) en Jer. 38 : 19. Deze laatste, maar pregnante betekenis verdient hier de voorkeur, daar het beeld van een spel van toepassing is op de wijze waarop Jahwe de Farao telkens zijn onmacht liet gevoelen en hem ten slotte schaakmat zette (dezelfde idee in Ps. 2 : 4), zo b.v. Schulz, Leimb, VdBorn, Hertzb, Gutbrod, ook LV en FrB met een typisch-Friese uitdrukking „do 't Hy it hjarren wiismakke hie". Het verbum is met het oog op het vervolg als plusq. op te vatten. In וישׁ' ligt niet zonder meer een indic., maar ook een zekere modaliteit: *moesten zij hen vrijlaten* (zie voor deze betekenis van שׁלח pi. 20 : 5, 13, 22). *zodat zij heentrokken.* Ten slotte moesten de Egyptenaren het hoofd in de schoot leggen. De raadslieden der Filistijnen willen hun volk zulk een smadelijke vernedering als besluit van nog zwaardere plagen besparen Voor alle zekerheid willen zij een proef nemen en een godsoordeel uitlokken.

Vss. 7—9. Deze brengen de tot in details uitgestippelde uitwerking van het gegeven advies, zakelijk vervolg van 5 a. Psychologisch is het goed gezien dat men de vertwijfelde Filistijnen bezigheid geeft. קחו ועשׂו vormen samen één begrip voor het in gereedheid brengen. De Groot: „zorgt dat ge... krijgt", vgl. Schulz, VdBorn. Obj. is עגלה enz., vgl. II 6 : 3, dus: *laat een nieuwe wagen maken.* Het telwoord אחת heeft geen nadruk. Vlg. De Groot

waren „de gewone wagens der Filistijnen te klein", behalve de door hem bedoelde afbeeldingen kan men ook raadplegen Van Deursen blz. 62 („Filistijnse ossenkarren"). De ark was ook veel te groot voor zo'n wagen. Nieuw moest deze allereerst zijn om eerbied te bewijzen aan de ark (Kimchi bij Goldman), de beledigde God van Israël: „als iets door mensen is gebruikt, is het geprofaneerd" (VdBorn, vgl. De Vaux, dl. II blz. 314 v.). De nieuwe glans en frisheid is er dan af (vgl. Ridderbos, KV van Deut. 21 : 3). In deze lijn ligt ook het vervolg van het voorschrift: וְשׁתי enz., dat ook afhankelijk is van קחו. פרות עלות, *zogende koeien,* milch kine (Goldman), ontmoeten we al bij Jakob, Gen. 32 : 16, 33 : 13. Zakelijk juist is πρωτοτοκουσας van de LXX, want de nadere bepaling אשׁר enz. houdt in dat het nog jonge dieren moeten zijn, letterlijk *op welke nog geen juk gekomen is,* die dus nog niet als werkdier gebruikt zijn, vgl. Deut. 21 : 3. Over de suff. masc. zie Ges-K § 135o. Die koeien moet men vervolgens voor de wagen spannen, maar — en hierop komt het vooral aan — haar jongen (men vertaalt ook wel *haar kalveren,* zo de NV, De Groot, Hertzb; Med echter „leurs petits") bij haar wegnemen en *weer binnenshuis brengen.* שׁוב hif. = terug doen keren veronderstelt dat de jonge dieren eerst met haar moeders mee naar buiten gegaan zijn. ביתה wordt wel vertaald „naar de stal" (VdBorn, Med e.a.), maar dit is onnodige paraphrase.

Vs. 8 spreekt over wat op de wagen geladen moet worden. Eerst de ark van Jahwe, maar dan *er naast* (מצדו, ook 20 : 25, moet op de ark slaan) een ארגז. Dit woord wordt alleen hier (en vss. 11 en 15) aangetroffen, maar de betekenis is duidelijk. De lexica spreken onder verwijzing naar Syr. en Arab. stammen van „Satteltasche" (Köh-B) of „Behälter" (Ges-B), de Griekse vertalingen van λαρναξ = kist (dit geldt niet van de LXX die het woord niet begrepen heeft — cod. B — of onvertaald gelaten, aldus cod. A, zie Schulz). De context wijst eerder op een kistje of cassette (vgl. LV, NV e.a.). Daarin moeten dan gedeponeerd worden wat samenvattend genoemd wordt כלי־זהב. Het is evident dat deze term ziet op de vss. 4—5 genoemde afbeeldingen van zweren en muizen, thans kortheidshalve onder één noemer gebracht; de relatieve bijzin אשׁר enz. stelt dit buiten twijfel. Er is geen reden om het versgedeelte van ואת tot en met מצדו als „Beischrift" (Schulz) te discrimineren, o.m. op deze grond dat כלי „ein Gefäsz bedeutet", maar ook in Ex. 3 : 22 is sprake van כלי זהב in de zin van gouden voorwerpen of zelfs sieraden (Goldman: jewels), vgl. Gen. 24 : 53, Jes. 61 : 10. Vs. 11 noemt beide categorieën expressis verbis. Na dit alles verricht te hebben kan men de ark wegzenden. אתו is weer de ark die wel van Jahwe onderscheiden wordt gezien (op Jahwe sloeg לו in de bijzin), maar toch bijna als persoon behandeld, vooral in והלך = *zodat zij heengaat.* Van een bestuurder of geleider wordt niet gerept. Dit hoort bij de test. Een wezenlijk element daarvan was dat de wagen bespannen werd (niet met ossen, maar) met zogende koeien, van welke verwacht kon worden dat zij zich naar de van haar weggehaalde kalveren zouden wenden. Vandaar de wenk om goed op te letten, וראיתם is weer perf. cons. = imper. Subj. van יעלה is — evenals van הלך vs. 8 — de ark; het verbum wijst op een gaan uit het vlakke land naar hoger terrein. Ook het suff. ו slaat op de ark, derhalve is דרך גבולו de richting

of *de weg naar haar eigen gebied,* d.i. „the hill-country of the Israelites" (Goldman). De bedoeling is volkomen dezelfde als in vs. 2 met למקומו, alleen wordt het doel nu nader bepaald door het als acc. loci (Ges-K § 118 d) fungerende בית שמש = *naar Bet-Semes.* Als men de kaart raadpleegt en in aanmerking neemt dat de ark zich te Ekron bevond (5 : 10 v.), spreekt deze toevoeging zó voor zichzelf, dat het alleen verbazing kan wekken als men bij VdBorn leest dat „de naam Beth-Sjemesj wordt geanticipeerd" en bij Schulz dat het blijkbaar „eine Beischrift auf Grund von V. 12" is. De laatstgenoemde comm. leest bovendien גבול יהוה i.p.v. de MT. Zowel dit laatste als de weglating van Bet-Semes is — tekstcritisch gezien — op geen enkele wijze te verantwoorden. De naam is volkomen natuurlijk in de mond der priesters c.s., wie het om een duidelijke uitslag te doen was en die daarom de wagen willen zien opgesteld aan het begin van de weg die leidt naar de naastbij gelegen stad, waar Israëlieten wonen en dus Jahwe vereerd wordt. Dat dit inderdaad het geval was, blijkt zonneklaar uit het vervolg. Maar waarom kan dan de naam niet reeds terstond genoemd zijn? Werd ד׳ ג׳ daardoor „überflüssig" (Schulz)? Allerminst, want de gehele opzet was juist terugzending naar het gebied, waar de ark thuishoorde. Feitelijk zijn dan ook zo goed als alle comm. het hierover eens. Met onze tekst komt de ligging van Bet-Semes overeen, want deze was aan de noordwestelijke grens van het stamgebied van Juda ten Z.W. van Kirjat-Jearim (vgl. Joz. 15 : 10 v., waar tusen Bet-Semes en Ekron nog Timna geplaatst wordt, maar dáár woonden Filistijnen, Ri. 14 : 1 v.). De naam betekent huis der zon, en is ten dele bewaard in Ain Sjems, maar de ruïnes vindt men in de naburige Tell Rumeilah, zie Van Deursen in Chr. Enc. Vlg. Simons Texts, § 652 „the valley (ᵓemeq) near B-sh (1 Sam. 6 : 13) may especially refer to the great wādi es-ṣārār, which passes along the north side of the city", vgl. De Groot, Med, en zie Atlas, krt. 11, 13, 15. De afstand naar Ekron was vlg. VdBorn „een kleine 20 km". Lit. ook bij Galling BRL, die waarschijnlijk acht dat B-S destijds zelfstandig was en pas door David veroverd is, maar het gehele verhaal en vooral vss. 13 vv. weerspreken dit.

De hoofdzin begint met הוא, dat ongetwijfeld moet slaan op יהוה (zo alle comm., ook LXX en Vg, behalve VdBorn, en Gutbrod). De meesten zijn ook van oordeel, dat אשר is weggelaten (Ges-K § 155 d), dus: *dan is Hij het, die,* b.v. Med „c'est Lui qui". הרעה enz. ziet op de cap. 5 en vs. 5 vermelde plagen, die feitelijk één geheel vormden. ואם־לא stelt de andere mogelijkheid (dus dat de ark of eigenlijk de koeien de weg inslaan naar de stal). In dat geval is de conclusie negatief: כי לא enz. *dat niet zijn hand* (vgl. vs. 3) *ons getroffen heeft* (NV e.a.), en positief: מקרה enz.; מ׳, ook 20 : 26, overigens vrij zeldzaam, staat met nadruk voorop; הוא is subj. — hetgeen gebeurd is, *is ons toevallig overkomen.* Deze zin hangt niet meer van כי af (zo b.v. Med, Hertzb), maar staat asyndetisch en dus zelfstandig. De strekking is dat er dan geen verborgen samenhang bestaat tussen de ondervonden rampen en de aanwezigheid van de ark in hun land. De priesters en waarzeggers moeten innerlijk wel overtuigd geweest zijn van het tegendeel, anders zouden zij niet zulk een riskante proef hebben durven voorstellen. Gerekend met zuiver natuurlijke factoren, was het immers niet meer dan vanzelfsprekend dat de koeien bij haar jongen wilden

blijven. Toch hebben zij dit niet verwacht, m.a.w. ook zij bespeurden hier een hogere Macht: de hand van Israëls God. Het behoort echter tot hun métier dat zij zich naar alle zijden gedekt houden (vgl. het orakel van Delphi). — De mening van J. Dus, dat er regelmatig om de zeven jaar een „Ladewanderung" plaats vond als in vss. 7 vv. beschreven (Th. Z. 1961, blz. 1 vv.), behoeft geen opzettelijke weerlegging.

10—18. *De ark keert terug; ontvangst te Bet-Semes*

ויעשו enz. toont dat het gegeven advies zonder tegenspraak of uitstel wordt opgevolgd; vandaar ook telkens het gebruik van dezelfde woorden als in vss. 7—8. Alleen treft nu het gebruik van כלו, perf. qal van כלא (behandeld als een verbum ל״ה, zie Ges-K § 75 qq) = terughouden, zo b.v. ook 25 : 33, hier met ב: in huis houden, opsluiten. Subj. zijn 'הא, de mannen aan wie door de vergadering daartoe opdracht is gegeven. Het maken van de wagen gaat de auteur voorbij. Voor אל wil BH על lezen, maar zie vs. 8. Behalve de ark zet men op de wagen ook het kistje met inhoud. Dat nu éérst de ע' הזהב genoemd worden en daarnà de afbeeldingen der 'ט bewijst alleen dat de verhaler zichzelf niet slaafs wil repeteren, hetgeen ook uitkomt in het gebruik van 'ט (= gezwellen, zie bij 5 : 6) dat tevoren als qerê in margine stond (zie echter BH). Er is dan ook geen afdoende grond om deze slotwoorden voor suspect te verklaren, zoals Schulz feitelijk doet in overeenstemming met zijn tekstbehandeling in vs. 4, zie aldaar. Dit komt neer op tekstverminking. Wel ontbreken de woorden in cod. B van de LXX, maar cod. A heeft ze bewaard. Het is trouwens de doorlopende voorstelling van de LXX, dat het Ges-B heeft ook, met vermelding van ons vs., „geradeaus gehn") móet hier וישרנה is vlg. Hertzb een „Unform", daar het praef. ת moest zijn, maar Ges-K § 47k noemt nog twee soortgelijke gevallen, vgl. Kö.Wb. Het verbum waarvan de betekenis door de lexica als „recht, gerade sein" wordt opgegeven (alleen Ges-B heeft ook, met vermelding van ons vs, „geraudeaus gehn") moèt hier wel de bij-betekenis hebben: zich in beweging zetten (Med: s'avancer) en wordt dan ook algemeen als gaan of lopen weergegeven. Het veronderstelt dat de wagen reeds aan het begin van de weg naar Bet-Semes geplaatst was, en daar het hoofdwerkw. in perf. staat (הלכו), doelt 12a uitsluitend op het begin van de tocht en is dit als plusq. te verstaan, aldus: *toen nu de koeien recht toe recht aan de weg op gegaan waren in de richting van* enz. Dit geldt nog slechts de start. Maar het vervolg, vanaf 'במ, zegt dat zij deze koers hielden. 'מ is steeds een straatweg of verharde weg, zie b.v. Ri. 20 : 31, 21 : 19; אחת is hier niet zozeer telwoord, maar wil zeggen één en dezelfde, dus: *volgden zij steeds dezelfde hoofdweg* (evenzo Med; Hertzb: „genau die Strasze entlang"). הלך וגעו = „beständig brüllend" (Ges-K § 113 s, vgl. Joüon, § 123 m, s), het verbum געה, alleen nog Job 6 : 5, wordt het best met loeien vertaald. „Im Brüllen der Tiere klagt die vergewaltigte Natur gegen den unsichtbar ihr auferlegten Zwang" (Schneider; andere comm. spreken in dezelfde geest). Het begrip אחת wordt nog uitgewerkt in ולא enz.: *zonder naar rechts of links af te slaan* De aanschouwelijke tekening vindt haar voltooiing in de slotzin betreffende de stadsvorsten der Filistijnen die de dieren „mit Spannung und

Grauen" (idem) volgden (אחר met suff. masc., vgl. vs. 7). גבול is niet de grens (Med, Goldman), maar het gebied van Bet-Semes, nl. het veld buiten de stad, waar men aan de arbeid was.

Vs. 13 bevat het belangrijke gegeven dat het de tijd was van de tarweoogst, zie bij vs. 1. Over עמק zie de opmerking van Simons bij vs. 9. 'ב' ש staat, zoals dat b.v. ook het geval is met ישראל, 4 : 5, vgl. 4 : 1, voor 'אנשי ב, vandaar de plur. van het part. קצר betekent snijden, ook: maaien, maar omvat tevens het binnenhalen, Lev. 19 : 9. Het blijkt dat het model van de ark niet onbekend was, velen hadden haar wellicht in het kamp bij Eben-Haëzer gezien, 4 : 5. Er woonden trouwens veel Levieten, vs. 15. וישאו enz. — het aanschouwen en herkennen van de ark, die men in het land der Filistijnen waande, betekende een geweldige en blijde verrassing. לראות, (haar) te zien, is volkomen duidelijk en er is generlei noodzaak de tekst te wijzigen. De LXX heeft εἰς ἀπαντησιν αὐτης (= לקראתו, zie BH, ook Schulz e.a.), maar vlg. De Boer is dit „a free translation". Niet minder merkwaardig dan de tocht van de ark naar Bet-Semes is dat zij daar stilhoudt. Blijkbaar hebben we een ooggetuigeverslag. אל־שדה enz., wijst op de algemene bekendheid van de genoemde inwoner (naamgenoot van Mozes' opvolger, „Jahwe is heil") en zijn akker, zie vs. 15 slot. ושם enz. zou kunnen aanduiden dat bij deze grote steen een door de natuur gegeven halte-plek was (vgl. II 20 : 8), in elk geval kon deze steen nu uitnemend dienst doen om de ark er voorlopig op te zetten; dat men hem als altaar gebruikt heeft (Schulz, VdBorn, Edelkoort, Med), zegt de tekst niet en is moeilijk met 15a te verenigen (zie Caspari, Hertzb). Op hetgeen daar te lezen is, ויבקעו enz., grijpt 14b vooruit, dit kon pas gebeuren nadat de wagen ontruimd was. Spontaan brengt nu de bevolking van Bet-Semes als representante van Israël een עלה (= brandoffer, dat geheel verteerd wordt) aan Jahwe, wiens hand men kennelijk ziet in de terugkeer van de ark (men schijnt aan de Filistijnse vorsten geen aandacht gewijd te hebben; dat deze verlegen waren met de ark zal in die omgeving wel bekend geweest zijn). Men klooft het hout van de wagen tot brandhout en offert de runderen, vlg. De Groot „op een geïmproviseerd altaar (van aarde?)". Dat de Betsemieten zo handelden sprak voor hen min of meer vanzelf, want „ni les vaches, ni le chariot qui avaient porté l'Arche, ne pouvaient plus être employés à des usages profanes" (Med; vgl. VdBorn die een parallel ziet in II 24 : 22); ze hadden hun dienst gedaan en bereikten nu hun bestemming als aan Jahwe gewijde offerande.

Vs. 15 moet volgens vele comm., ook volgens Rost (zie bij 4 : 1), een invoeging uit later tijd zijn. Als argumenten noemt men b.v.: het vs. „stört den Fortgang der Erzählung" (Rehm), dat „herhaalt de inhoud van vs. 14" (VdBorn); de ark kon niet meer van de wagen afgenomen worden, want deze „ist schon verbrannt" (Schulz). Het valt moeilijk aan deze opmerkingen reële waarde te hechten. Immers het is zonder meer duidelijk dat vs. 15 een in het verhaal onmisbare mededeling bevat (nl. wat men met de ark deed), niets uit vs. 14 herhaalt en hoogstens een kleine onregelmatigheid toont (zie bij vs. 14), waarbij de verhaler echter zelf door gebruik van het perf. הורידו (ירד hif. is omlaag brengen, neerlaten, Gen. 24 : 18) de lezer waarschuwt dat dit afladen was voorafgegaan aan het houtkloven (Keil, De Groot, Caspari e.a. die de tekst

handhaven vertalen dan ook met plusq., evenzo NV, niet LV). Men moet zijn werk niet beoordelen als het opstel van een HBS-leerling en evenmin terstond bij een oneffenheid aan „een latere hand" denken. De voornaamste reden waarom men dit doet, is de vermelding van הלוים, welke verband zou houden met het in Num. 4 : 1—20 gegeven voorschrift, dat uitsluitend de Kehatieten (uit de stam Levi) de ark en andere cultusvoorwerpen mochten dragen, welk voorschrift zelf uit de (latere) koningstijd zou dateren, in Samuëls tijd dus nog onbekend zou zijn. Feitelijk ontmoeten wij in dit gevoelen een stelling uit de school van Wellhausen ten aanzien van de verhouding tussen de op de cultus betrekking hebbende wetsteksten en de historische boeken, waartoe Sm behoort. Wij menen hier te mogen volstaan met te wijzen op de volgende gegevens: 1. Reeds bij de Horeb was (terstond na de zonde met het gouden kalf) de stam der Levieten bijzonder aan de dienst van Jahwe gewijd, Ex. 32 : 25—29. 2. In deze stam zijn afzonderlijk gesteld Aäron en zijn nakomelingen (uit het geslacht van Kehat) om het priesterambt te bekleden, Ex. 28—29. 3. Aan de priesters worden de niet-Aäronitische Levieten als helpers toegewezen, Num. 23 : 5—10, en deze worden afzonderlijk gewijd, Num. 8 : 5—22. 4. Volgens Num. 24 : 1—20 hebben de Kehatieten waartoe ook Aäron c.s. behoren, de zorg voor de ark, de tafel der toonbroden enz. 5. Volgens Joz. 21 : 4, 9 v. verkregen de nakomelingen van Aäron in het stamgebied van Juda, Simeon en Benjamin dertien steden en één daarvan was Bet-Semes, vs. 16. Dit was derhalve een z.g. Levietenstad en onze auteur heeft dit natuurlijk geweten en het volstrekt niet als een bijzonderheid willen vertellen, dat hier Levieten aanwezig waren en optraden. Dat hij niet spreekt van priesters, maar van Levieten, kan zijn omdat de aldaar woonachtige Aäroniden practisch geen dienst deden bij het heiligdom. Volgens Goldman kan Levieten hier ook bedoeld zijn „in a general sense to mean „members of the tribe of Levi", not in its technical sense of „Levites" as distinguished from „priests". Dan vielen de Aäroniden onder deze benaming. Het feit dat de auteur zelf onderscheidt tussen הל׳ en de אנשי בש׳ (vss. 19, 20) bewijst dat er in zulk een Levietenstad niet uitsluitend leden van de stam Levi woonden. Maar dàt zij er waren, laat zich op geen enkele grond betwisten en dan sprak het ook vanzelf dat deze de leiding hadden bij het afladen van de ark en van het kistje met de gouden voorwerpen, zie vs. 8, en bij het brengen van offers. De mening van De Groot en Caspari (blz. 65), dat er ook niet-Israëlitische Levieten (Caspari vertaalt „Kultusdiener") waren, berust op zeer zwakke gronden en kan in geen geval bijdragen tot de exegese van vs. 15. Geen niet-Israëlieten kunnen hier bedoeld zijn; waar de ervaring der Filistijnen tot dubbele voorzichtigheid maande, zouden zulke personen het stellig niet gewaagd hebben de ark aan te raken.

Ook 15b is geen herhaling van wat in 14b al gezegd is. Het bericht is zo gesteld dat alleen te denken valt aan een grote hoeveelheid עלות en זבחים (dezelfde combinatie b.v. in 15 : 22, Deut. 12 : 6; zie bij 1 : 3 v.), die de inwoners van Bet-Semes uit hun eigen veebeslag aan Jahwe ten offer brachten om de terugkeer van de ark feestelijk te vieren, aldus Keil, Leimb, Rehm, Goldman, Med. Al missen we hier het woord שלמים, toch zullen er wel offermaaltijden gehouden zijn, zie Leimb, Med, Hertzb. Het valt niet in te zien

waarom ביום ההוא „verdächtig" (Grimme bij Schulz) moet zijn. Het was een heel bijzondere dag, en voor dit feestbetoon moest zelfs de veldarbeid onderbroken worden. Of de סרני פ' het einde van deze feestviering hebben afgewacht is de vraag. ראו heeft geen object; het is volkomen geoorloofd dit „zien" beperkt te achten tot de plechtige ontvangst van de ark en het eerste brandoffer. Het was hun vooral te doen om te weten, waar de ark bleef. Daar dit in 15a gezegd wordt, kan vs. 16 niet oorspronkelijk op vs. 14 gevolgd zijn, zoals Schulz e.a. denken. Als de vorsten genoeg gezien hebben, keren zij met een gerust hart naar Ekron terug. Het staat nu voor hen vast (wat de lezer reeds terstond begrepen heeft), dat de hand van Israëls God hen heeft getroffen. Zeer merkwaardig is dat God zelf deze heidenen zo tegemoet gekomen is, dat zij uit hun nood en onzekerheid verlost werden toen zij „al tastende" zijn wil zochten te kennen, vgl. Hand. 17 : 27. Zie ook de opmerkingen van Asmussen.

Vss. 17—18 worden behalve door Rost ook door Schulz, Leimb en Rehm als interpolatie beschouwd, d.w.z. dat men ze houdt voor niet-authentieke uitbreiding van het verhaal. De gronden zijn echter even voos als die voor de schrapping van vs. 15; ze komen voornamelijk neer op het gebruik van טחרים (dat echter ook al in vs. 11 voorkwam) en op het groter aantal van de gouden muizen in vs. 18 verg. met vs. 4, hetgeen dan weer zou pleiten voor het aannemen van een muizenplaag, zie bij vss. 4—5 en beneden bij vs. 18. Op zichzelf is er niets tegen de gedachte, dat de auteur hier uit een ander document heeft geput dan in vss. 1—16 (wat intussen niet te bewijzen valt), maar waarom zou dit dan niet geloofwaardig kunnen zijn? De auteur had er toch geen belang bij zijn verhaal met tegenstrijdige berichten aan te vullen? Voor hemzelf bestond er stellig geen tegenspraak. VdBorn ziet in het lijstje van vs. 17 „een soort kwitantie die de tyrannen hebben laten tekenen". De tekst zwijgt hierover, is trouwens inzake de ontvangst van het kistje uiterst sober, maar dit zou in elk geval sterk voor de geloofwaardigheid pleiten. Natuurlijk heeft men de inhoud van het kistje opgenomen en de recapitulatie daarvan is een welkome aanvulling van het summier gehouden bericht in 10a. De strekking van ואלה is waarschijnlijk het best weer te geven zoals Hertzb doet „Was aber die genannten goldenen Schwüren anbelangt" enz. en dan verder „für Asdod war eine" enz. Het blijkt dat al de vijf steden hun aandeel geleverd hebben, wat een innerlijk-hechte verbondenheid veronderstelt. Gaza (= Ghazze) was de meest zuidelijke stad, Askelon (= Asqalan) lag tussen deze en Asdod in, zie de bij 5 : 1 genoemde lit. Voor elke stad is één gouden zweer ingeleverd in overeenstemming met het voorschrift van de adviseurs, vs. 4. Het spreekt vanzelf dat de ט' identiek zijn met de צלמי ט', maar door de toevoeging הז' is צ' overbodig.

Vs. 18 geeft een voortzetting van de inventaris uit het kistje. Op de gezwellen volgen nu de muizen van goud. De opsomming wordt met ועי' aangeschakeld. מספר betekent evenals vs. 4: *overeenkomstig het aantal,* ditmaal echter gevolgd door כל־ערי enz., zie Brock § 62e. Immers het aantal van de gouden muizen is niet beperkt gebleven tot de vijf in vs. 17 genoemde steden, maar vermeerderd met een groot aantal dat daaraan eigener beweging is toegevoegd door de burgers der kleinere steden, over welke de vijf stadvorsten eveneens het bewind voerden (vandaar לח' enz.: *die behoorden aan de vijf*

enz. Het 'כל-ע wordt uitgewerkt in מעיר enz. מן met ועד bij opsommingen ook b.v. 15 : 3, Ri. 15 : 5. Niet alleen 'עיר מ = de versterkte, ommuurde steden (vgl. Num. 32 : 17; עיר is als coll. op te vatten), maar ook כפר הפרזי = de open liggende vlekken van het platteland (vgl. Deut. 3 : 5, Ester 9 : 19; 'פ is eigenlijk de bewoner van het land) hadden zich beijverd om ook gouden muizen (als zoen- en afweermiddel) te leveren. Dit was dan wel een afwijking van, maar niet in strijd met het gegeven advies. En dat dit surplus alleen bij de muizen geleverd werd, laat zich op volkomen natuurlijke wijze met Keil zo verklaren dat „die Plage der Mäuse sich über das ganze Land ausgebreitet hatte"; terwijl de epidemie (zoal niet uitsluitend, zie 5 : 6, dan toch) hoofdzakelijk de stedelingen getroffen had, vgl. hierover ook Schneider. Med acht het mogelijk („peut-être") dat de bedoeling van 'כל-ע enz. alleen is „que toute la population a voulu contribuer à l'offrande des cinq emblèmes", die dan „au nom de tout de peuple" waren gedeponeerd. Maar dat laatste was met àlle geschenken het geval. Juist het onderscheid in berichtgeving tussen vs. 17 (één voor elk der vijf steden) en vs. 18 laat deze opvatting (voorgestaan door Schelhaas) niet toe. Daarom behoeft men nog niet van „eine kaum vorstellbare Uebertreibung" (Hertzb) te spreken. Men mag het àlle niet pressen tot: geen enkele uitgezonderd. De tekst laat wel uitkomen: veel meer dan vijf, maar noemt geen getal. En waarom zou de plattelandsbevolking eigenlijk niet royaal meegedaan hebben? Het was voor deze mensen een soort afkoopsom, die ze gaarne betaalden. Mede hierin openbaart zich de eigenlijke strekking van vss. 17—18 nl. om in de brede opsomming „den vollkommenen Sieg Gottes über die Philister zum Ausdruck zu bringen" (Asmussen). Deze bedoeling treedt heel duidelijk naar voren aan het slot van vs. 18. De MT is hier omnium consensu enigszins in disorder geraakt, maar niet onherstelbaar bedorven. Als men uitgaat van de goed verstaanbare relatieve zin אשר enz. = *op welke zij de ark van Jahwe geplaatst hebben* (הניח, hif. II van נוח, ook 10 : 25, Ri. 6 : 18 in de zin van neerzetten, deponeren), dan is een blik op 15a voldoende om elk te overtuigen dat onmiddellijk daarvóór gesproken moet zijn van dezelfde grote steen, en dat dus i.p.v. אבל met BH (zie tekstcritisch materiaal) האבן moet gelezen worden (over een ander gevoelen zie ben. bij vs. 19). De LXX heeft λιθος, maar de Vulg. Abel Magnum, wat hier zinloos is. De Boer ziet in אבל „a punning with ויתאבלו of v. 19". ועד is bij vergissing gevocaliseerd als het even tevoren gebruikte ועד, wat hier niet kan. Met handhaving van de cons. willen velen in navolging van Wellhausen (zie bij Smith) וְעֵד vocaliseren; aldus Keil, Med, Hertzb, Gutbrod, VdBorn; vgl. Hulst O.T.T.P., voorts LV, RV en NV: „en getuige is". Men beroept zich voor deze oplossing wel op Gen. 31 : 51 v. en Joz. 24 : 27, maar in beide gevallen wordt door een der aanwezigen een bepaalde steen gesteld tot getuige van hetgeen gesproken en overeengekomen is In ons vs. is het een ander geval, gaat het om een aantekening van de geschiedschrijver zoals men die vindt in 5 : 5. Getuige van de terugkeer van de ark was toch allermeest de ark zelf met de erbij gevoegde wijgeschenken. Van geen der aanwezigen staat ook maar één woord vermeld. Bovendien is deze steen niet opgericht, hij lag er reeds. Daarom verdient het de voorkeur te vocaliseren וְעֹד, vgl Ri. 6 : 24. „Damit weist der Schreiber darauf hin dasz zu seiner Zeit jener berühmte

Stein noch vorhanden ist" (Schulz; evenzo Leimb, Rehm, De Groot, vgl. AV en Fr.B). Ter bevestiging van zijn verhaal meldt hij dat diezelfde steen nog ligt op het veld, dat destijds aan Jozua, de Betsemiet toebehoorde. Tot in onze eeuw heeft men gemeend hem nog te kunnen aanwijzen (Simons, Opgravingen, blz. 68).

19—7 : 1. *Jahwe slaat Bet-Semes; de ark naar Kirjat-Jearim*

Vs. 19a bevat enkele ernstige moeilijkheden en mag wel een crux interpretum heten, wijl 1°. het verbum ויך geen subject heeft en dit ook niet geredelijk uit het voorafgaande vs. is aan te vullen; 2°. dezelfde verhaalvorm terstond in a β herhaald wordt; 3°. het getal חמשים אלף zo buitensporig hoog is dat het onmogelijk juist kan zijn. Daarbij komt nog dat de LXX aan het begin een langere tekst heeft die op zichzelf wel duidelijk is, maar weinig bijdraagt tot verklaring van de MT, zodat tekstemendatie nodig maar tevens heel moeilijk schijnt te zijn. Wat de inhoud aangaat is zoveel wel zeker dat de bevolking van Bet-Semes door een zwaar gericht geslagen wordt, omdat zij Jahwe's toorn heeft opgewekt. Waardoor, is niet volkomen duidelijk, maar het feit staat vast en wordt bevestigd door 19b en 20—21. Eveneens kan worden vastgesteld dat het in casu niet gaat om eenzelfde plaag als waardoor de Filistijnse steden getroffen zijn (aldus VdBorn, Baarslag, Rehm); vooreerst is er geen enkel woord dat gewaagt van zweren of pest (het verbum הכה is veel te algemeen van betekenis om daaruit iets af te leiden) en in de tweede plaats blijkt het gericht te bestaan in de plotselinge dood, waarschijnlijk nog op dezelfde dag, van een groot aantal burgers der stad.

Letterlijk vertaald luidt de MT: „en hij sloeg onder de mannen van Bet-Semes, omdat zij in de ark van Jahwe gezien (aldus Stv, maar NV: de ark van Jahwe bekeken) hadden; en hij sloeg onder het volk zeventig man, vijftig duizend man". Wijl reeds de aanhef verdenking wekt en noch bij vs. 16 noch bij vs. 18 op bevredigende wijze aansluit, is het van groot belang dat de LXX hier een andere tekst veronderstelt. Zij heeft: και οὐκ ἠσμενισαν οἱ υἱοι Ἰεχονιου ἐν τοις ἀνδρασιν Βαιθσαμυς ὅτι enz., hetgeen moet betekenen: „maar de zonen van Jechonja verheugden zich niet onder de burgers van Betsjemes, toen zij" enz., aldus de LV, zakelijk evenzo Leimb, Med, Gutbrod, Hertzb, Edelkoort, e.a., die deze tekst boven de MT prefereren. Schulz ontwikkelt daartegen verscheidene bedenkingen. Vooreerst weet men niet op welke Hebr. tekst ἠσμενισαν teruggaat, want ἀσμενιζω komt in de LXX in 't geheel niet voor (hierop wijst Driver, Notes, die overigens de lezing van de LXX plausibel acht wegens haar „originality"). Ook zou na een verbum „zich verheugen" de praep. ב het voorwerp der vreugde moeten aanduiden, hetgeen met באנשי niet het geval is. Een ander bezwaar is dat ὅτι redengevend is dus niet „toen" (zij zagen) kan betekenen. Ten slotte is er geen harmonie tussen de voorstelling dat slechts één familie zou geslagen zijn en de uitspraak in 19b dat Jahwe een slachting בעם had aangericht: Josephus Ant. VI 1, 4 stemt in zijn weergave overeen met de Hebr. tekst De LXX biedt dus inderdaad niet zulk een aannemelijke verklaring of vervanging van de MT. Vlg. De Boer blz. 59, heeft zij de betrokken woorden toegevoegd. Het is echter mogelijk

dat zij de oorspronkelijke tekst verkeerd gelezen of niet begrepen heeft. Gelet op de inhoud van a β (vanaf het tweede ויך) is het vermoeden gegrond dat aan het begin gezegd is dat Jahwe's toorn is opgewekt. Schulz zegt het zo: ‚nach der ganz ähnlichen Stelle II 6, 7 könnten wir erwarten ויחר אף יהוה בא׳: „es entbrannte der Zorn Jahwes über die Männer".' Schulz zelf verwerpt deze suggestie en wil liever lezen ויחר בעיני יהוה (vgl. Gen. 31 : 35, 45 : 5) om op die wijze het υἱοι van de LXX te kunnen verklaren (׳ב moet dan „verstümmelt" zijn tot בני). Maar deze „verklaring" is verre van afdoende. Er ontbreekt dan nog een ולא (= και οὐκ), een Hebr. verbum en de naam יכניה. Bovendien pleit tegen Schulz' conjectuur dat er dan na יהוה moeilijk nog een באנשי enz. kan volgen. Dit laatste is geen bezwaar bij de eerste door Schulz voorgestelde lezing naar het model van II 6 : 7. Aan deze is dan ook stellig de voorkeur toe te kennen, temeer omdat ook dáár een ב het voorwerp van de toorn aanduidt: בעזה. Zij wordt nog aanbevolen door de overweging dat op deze wijze alleen het tweede ויך overblijft, dat geen moeilijkheden biedt. Zeker is hiermede de vraag niet beantwoord hoe zulk een duidelijke tekst verhaspeld en verminkt is tot een simpel ויך. Een conjectuur is nu eenmaal een lezing die op geen enkele tekstgetuige berust. Maar zoiets als het bovenstaande moet toch wel de aanhef van 19a geweest zijn (ook een zin met וירע בעיני י׳ ware mogelijk, doch niet beter). Van een poging om de Hebr. tekst die aan de LXX ten grondslag ligt, te reconstrueren, moeten wij afzien, doch zie BH. De door Schulz voorgestelde lezing schijnt weinig instemming gevonden te hebben. Zij die niet de LXX volgen geven een letterlijke vertaling van de MT (Keil, Rehm, De Groot, VdBorn). Maar het is moeilijk te geloven dat deze de oorspronkelijke tekst biedt. Zie verder beneden.

De reden waarom Jahwe's toorn ontbrandde vermeldt de zinsnede כי enz. Op zichzelf beschouwd behoeven deze woorden niet in ongunstige zin verstaan te worden. Med vraagt dan ook „comment auraient ils commis une faute en regardant l'Arche?" Hij ziet dan echter voorbij dat niet alleen de context in deze richting wijst, maar ook dat er niet zonder meer sprake is van ראה. Er volgt nog de praep. ב en ראה ב is steeds een geïnteresseerd zien, een kijken met bijzondere aandacht en bepaalde gevoelens, b.v. van leedvermaak of smart, zie de lexica en vgl. 1 : 11; het kan dus ook gebeuren met een zekere nieuwsgierigheid, en dat is in casu het geval geweest. Men kan zelfs vertalen „in de ark gezien" (Stv, De Groot e.a.) maar het is niet aan te nemen, dat iemand dit gewaagd heeft en dat de Levieten dit hebben toegestaan. Maar het is zeer wel denkbaar dat een groot aantal burgers de gelegenheid heeft willen waarnemen om de ark Gods eens extra goed van nabij te bekijken, en zij vergeten hebben dat zij daarmede het heilige te na kwamen. Dit is de vrijwel algemene opvatting. Keil spreekt van „vorwitziges Angaffen"; König van „ein blosz schaulustiges Begucken" (blz. 176; idem, Gesch. blz. 247; Goldman van „idle and irreverent curiosity", vgl. Schelhaas, Oosterhoff, Brouwer, Woudstra, blz. 50 vv. Vlg. Asmussen veronderstelt de tekst dat de ark, verhuld in haar omkleding (Num. 4 : 5 v.) in het leger gebracht en daarvan nimmer ontdaan was, maar dat de Betsemieten deze er nu afgenomen hadden. Hierop wordt evenwel noch in onze tekst, noch in cap. 4 gezinspeeld (evenmin in II 6), zodat deze mening als onwaarschijnlijk is af te wijzen. Dit

laatste moet met alle beslistheid geschieden ten aanzien van het gevoelen van Schulz en VdBorn, dat de overlevering of de auteur zonder grond verband gelegd heeft tussen het gericht te Bet-Semes en de aanwezigheid van de ark aldaar. Dan zouden wij hier te doen hebben met „a cultic legend" (Carlson, blz. 84). De strekking van vss. 19—20 is echter duidelijk deze: Jahwe zelf heeft door een zware ramp op gevoelige wijze geopenbaard dat Hij is de Heilige, „der Israel wohl in gnädiger Herablassung begegnet, aber zugleich seiner Gemeinde keine Grenzüberschreitung gestattet" (aldus Gutbrod; in dezelfde geest Keil, Asmussen, Sikkel, Smelik, Woudstra; men vergelijke de uitspraak in 2 : 30, verder II 6 : 7 met de par., ook Lev. 10 : 3, zie deze Comm. op II en die van Gispen op Lev. t.p.). Jahwe laat niet over Zich beschikken en laat evenmin zijn heiligdom als curiositeit behandelen. De lezing בהם i.p.v. בעם (zie BH, ook Schulz e.a.) is wel aantrekkelijk, maar toch zal het laatste wel oorspronkelijk zijn, de LXX heeft met ἐν αὐτοις willen vereenvoudigen. Het aantal doden is *zeventig man,* d.i. zeventig personen. Over een nadere oorzaak van hun dood wordt evenmin als bij Uzza, II 6 : 7, iets gezegd De woorden חמשים איש blijken reeds door het ontbreken van ו cop., vooral echter door de buitensporig hoge getalsopgave, een vreemd element in de tekst te zijn. Zij ontbreken trouwens in enkele mss en ook bij Josephus (ib; zie BH). Het blijft een raadsel hoe zulk een overigens zeer oude glosse in de tekst gekomen is. Zij is in de Talmud op verschillende wijze verklaard, zie Goldman.

In het bovenstaande is niet gereageerd op het art. van N. H. Tur-Sinai (= Torczyner, zie VdBorn), *The Ark of God at Beit Shemesh (1 Sam. VI) and Peres ᶜUzza (2 Sam. VI; 1 Chron. XIII)*, VT I 1951, 275—286. Heel merkwaardig is dat de schrijver uitgaande van de juistheid der lezing אבל, vs. 18, vs. 19 beschouwt niet als „an historical account" maar als „an aetiological legend", in welke hij een andere versie meent te ontdekken van het bericht in 2 Sam. 6 en 1 Kron. 13. De schrijver houdt 18b (vanaf het tweede ועד, door hem uitgebreid tot ויבאי עד) en vs. 19 voor een fragment van een andere traditie dan het overige (grootste) deel van cap. 6. Dit is al terstond niet geschikt om vertrouwen te wekken, want het verhaal is onvolledig zonder vs. 19, waarop in vs. 20 wordt gereageerd. Daar het ondoenlijk is geheel het artikel hier weer te geven en te bespreken, en T. feitelijk een bijna geheel nieuwe tekst produceert als „the original version", meen ik mij tot deze korte verwijzing te mogen bepalen.

Vs. 19b laat zich gemakkelijk verstaan. אבל hitp. hier zonder object „rouw bedrijven"; er volgt echter een redengevend כי enz. העם is de bevolking van Bet-Semes, heel de plaats, wellicht elk gezin, was getroffen. מכה נ' ook 4 : 10. Uit ויאמרו enz. blijkt dat de mensen van Bet-Semes heel goed begrepen hebben dat Jahwe's toorn ontbrand was tengevolge van hun houding en handelwijze ten opzichte van de ark, zijn speciaal heiligdom, zijn zetel. De oratorische vraag מי יוכל enz. toont hun radeloosheid. Zij die hier spreken zijn waarschijnlijk niet-Levitische burgers, vgl. vss. 14—15. In tegenstelling tot Hanna die zich verblijdt in Jahwe en Hem roemt als de Enige die קדוש is, 2 : 1—2, boezemt deze heiligheid hun vrees in. Dat עמד לפני „Diener am Heiligtum sein" moet betekenen (Ehrlich, zo ook Schulz), is niet vol te houden. Juist het beroep op 1 Kon. 17 : 1 snijdt geen hout, want Elia stond wel in Jahwe's dienst, maar

was niet aan een heiligdom verbonden, vgl. 2 Kon. 3 : 14 (Elisa). De betekenis „in dienst staan van" is onbetwistbaar (b.v. 16 : 21, Deut. 1 : 38, 1 Kon. 10 : 8), maar in de mond der Betsemieten zal nu allereerst bedoeld zijn: standhouden, in 't leven blijven. De strekking van de eerste vraag is immers: niemand is in tegenwoordigheid van Jahwe veilig, juist omdat Hij קדוש is, vgl. Jesaja's uitroep, Jes. 6 : 5. De gedachte aan dienst doen bij de ark is daarbij wellicht niet geheel uitgesloten (vgl. Hertzb), maar ook blijkens het vervolg is dit niet eens serieus overwogen. הזה geeft sterk de indruk dat de sprekers een (nauw, bijna magisch) verband leggen tussen Jahwe en de ark. Dit is zeker het geval bij de tweede vraag ואל־מי enz., vgl. Schelhaas: „min of meer afgodische vereenzelviging". Wel zegt Keil: „das Subject zu יעלה ist nicht die Bundeslade, sondern Jahve", en grammatisch kan dit haast niet anders (subj. kan ook zijn: האלהים, maar dit maakt geen verschil), maar zakelijk en logisch is wel degelijk de ark het subject. Nu de vreugde in rouw verkeerd is, wil men dit gevaarlijke heiligdom kwijt, voordat zich nieuwe onheilen voordoen. De taal der mannen van Bet-Semes verschilt hier zeer weinig van die der Filistijnen in 4 : 8, en het is wel uiterst pijnlijk (Asmussen zegt „ungeheuerlich") en voor Jahwe diep-krenkend dat deze Israëlieten dezelfde wens kennen als de burgers van Asdod, Gat en Ekron, 5 : 8, 10 v. Schneider wijst ter vergelijking op Matth. 8 : 28 vv. De LXX heeft als subj. κιβωτος Κυριου, blijkbaar ter verduidelijking (vgl. De Boer, blz. 59). Voor יעלה vgl. vs. 9; de ark kan in geen geval terug naar het vlakke land, maar zij moet hoger op, zie vs. 21. De vraag is slechts: waarheen? Deze vraag is niet oratorisch, maar duidt op onderling overleg. מעלינו — de aanwezigheid van de ark wordt ervaren als een drukkende last, die men wil afwentelen. Caspari meent dat zulk een vraag alleen in de mond van niet-Israëlieten begrijpelijk is en dat we in Bet-Semes met Kanaänieten te doen hebben (blz. 65, 66; zie ook van idem, *Die Bundeslade unter David,* Leipzig 1908, blz. 7 vv.). Hij gaat daarmede wel lijnrecht in tegen de voorstelling die heel cap. 6 geeft, en vergeet bovendien dat ook David in II 6 : 9v., door vrees verslagen, ervan afzag de ark naar zijn residentie te vervoeren. Ook de Betsemieten wagen het niet de ark aan te roeren. Zij brengen haar zelf niet weg, maar vragen anderen haar te komen halen. De keus valt op קרית־יערים. Een motief voor deze keus meldt de tekst niet, maar dat zij uitgaat van de mannen van Bet-Semes, valt niet te betwisten (De Groot zegt: „misschien wel van de Filistijnen", maar geen enkel woord wijst daarop, integendeel), het subject van וישלחו is ook aan het woord in השבו enz. De boodschap bevat eerst een bericht over het terugbrengen van de ark en daarna een verzoek, dat bijna als een bevel klinkt. In elk geval schijnt men in Bet-Semes stellig verwacht te hebben, dat men in Kirjat-Jearim geen bezwaar zou maken. רדו en העלו illustreren het verschil in niveau tussen beide plaatsen. Volgens opgaven bij Med lag Bet-Semes op 280 m boven zeepeil, maar Kirjat-Jearim op 723 m. Nabij de plaats van het laatste ligt thans Qarjet el-ᶜineb = stad der druiven, terwijl de oude naam betekent stad der wouden. VdBorn geeft de ligging op als 12 km ten W. van Jeruzalem (zie BW), maar Van Deursen (BE) en Med noemen een afstand van 15 km, aan de weg naar Jaffa. Vlg. Goldman is de identificatie nog onzeker. Van Bet-Semes lag het ± 15 km in N.O.-richting, zie Atlas krt. 15, zie ook bij II 6 : 2.

Med zegt stellig met recht dat het was „la ville voisine la plus importante". Er kan nog aan toegevoegd worden dat het bij de stam Juda behoorde, Joz. 15 : 60, 18 : 14. Nu blijven er bij het stellen van de vraag „waarom naar Kirjat-Jearim?" wel enkele problemen, waar we niet goed uitkomen, maar de hoofdzaak was klaarblijkelijk voor de Betsemieten: hoe en wáár kunnen wij de ark kwijt? en dan spreekt het vanzelf dat ze geen boodschap zonden naar het veraf gelegen Silo (zie hierover nog beneden). Wel is het bevreemdend dat men niet een levietenstad kiest (als b.v. Ajalon, Joz. 15 : 14), en dat men geen advies inwint van Israëlitische priesters (VdBorn). Kirjat-Jearim was oorspronkelijk een van de steden der Hevieten, die door Jozua tot tempelslaven gedegradeerd waren (Joz. 9 : 7, 27). Al woonden er dus nog nazaten van de autochthone bevolking, het was toch een Israëlitische stad geworden.

7 : 1. Blijkens ויבאו enz. valt de wens van Bet-Semes te Kirjat-Jearim in goede aarde. De boden zullen de oudsten wel ingelicht en tot voorzichtigheid gemaand hebben. maar dit behoefde geen reden te zijn om het verzoek af te slaan. Vermoedelijk heeft men terstond al besloten de ark op een afgezonderde plek te zetten en niet aan de publieke belangstelling bloot te stellen. אנשי ק׳ י׳ = enkele mannen van K.-J. Uit de verba valt niets af te leiden over de wijze van het transport, waarschijnlijk geschiedde dit niet met een wagen, maar door gebruikmaking van de draagstangen, dus te voet. ויעלו enz. ziet op de tocht omhoog naar de stad, ויבאו op het inbrengen *in het huis van Abinadab op de heuvel.* Vóór בגבעה is op grond van vele tekstgetuigen אשר in te voegen. De ark kreeg een ereplaats op het hoogste punt van de stad en naar we mogen aannemen in een apart vertrek van een ruime, aanzienlijke woning. Men meent wel op grond van de benamingen Kirjat-Baäl, Joz. 15 : 60 en Baäla, Joz. 15 : 9, dat er te Kirjat-Jearim een oud heiligdom stond (zie Smith, VdBorn), doch daar is de ark dan in elk geval *niet* geplaatst. De namen van de bewoner אבינדב (= vader is vrijgevig) en van zijn zoon אלעזר (= God heeft geholpen) zijn goed Israëlitisch, zie resp. 16 : 8, 31 : 2 en II 23 : 9, Ex. 6 : 22 (MT: 23). Keil e.a. achten waarschijnlijk dat Abinadab een Leviet geweest is, maar waarom is dit dan niet vermeld? Het subj. van קדשו is niet nader bepaald, men zal moeten denken aan de oudsten van de stad. Eleazar wordt gewijd, d.i. aangesteld en gemachtigd „not as priest, but as guardian of the ark" (Goldman). In Ri. 17 : 5, 12 (waarnaar VdBorn verwijst) is het een heel ander geval. לשמר zegt alleen dat Eleazar zorg heeft te dragen, dat geen onbevoegden of nieuwsgierigen bij de ark komen. De handelwijze der burgers van Kirjat-Jearim berust op de overtuiging, dat hun geen slagen van Jahwe's hand zullen treffen, als men zijn ark slechts eerbiedig in afzondering houdt. — Dit neemt niet weg dat zij nu niet meer „wie vorher in Silo, Mittelpunkt des geistlichen Lebens" is, „sie ist vorerst beiseite gestellt" (Gutbrod). Men zal moeten aannemen dat het zo Gods wil geweest is, ook dat deze toestand voortduurde totdat David de ark naar Jeruzalem zou brengen, II 6. Maar dat Samuël, die bij de ark was opgegroeid, geen enkele poging heeft gedaan haar weer tot het centrum van de eredienst te maken blijft bevreemdend. Dat de Filistijnen dit niet gewild hebben (De Groot, Hertzb), is louter een hypothese. Zij hadden trouwens geen belang meer bij de ark. De tekst zwijgt erover. Het meest aannemelijk is nog steeds de gedachte van

Keil, dat enerzijds Silo niet meer in aanmerking kwam, omdat (afgedacht van de vraag of Silo reeds terstond door de Filistijnen veroverd en verwoest was, zie bij 4 : 1, blz. 141 v.) deze plaats zich die eer onwaardig had betoond en de wegvoering van de ark als een „Gottesgericht" werd beschouwd, terwijl anderzijds een door Samuël verwachte „göttliche Willenserklärung" betreffende de plaatsing der ark uitbleef. Hiernaast is echter ook ruimte voor een ander aspect. Als we letten op de ongeestelijke, bijna heidense beschouwing van de ark, zowel bij vooraanstaanden als bij het gewone volk in Israël, zie 4 : 3—5, 6 : 19—20, is het zeer wel denkbaar dat Samuël het als zijn levensroeping heeft beschouwd allereerst het volk tot een hoger geestelijk peil op te voeden, zodat een centralisering van de eredienst feitelijk op het tweede plan kwam te staan (in deze geest Asmussen, blz. 45 v., ook Brouwer, blz. 144 v.). Juist wat wij lezen in 7 : 2—6, 15—17; 12 : 13 v., 20—25, en vooral ook Samuëls klassieke uitspraak in 15 : 22 v. geven grond om te vermoeden, dat Samuël welbewust de ark heeft gelaten waar zij was, wijl hij meende dat de tijd er niet rijp voor was om haar weder in het middelpunt te plaatsen. Dat hij allerminst onverschillig stond tegenover cultus en offerande blijkt duidelijk genoeg uit 7 : 3, 9, 17; 9 : 22 v.; 11 : 14 v.; 13 : 11—14. Zie de exegese.

HOOFDSTUK 7

Samuël als richter; de Filistijnen teruggedrongen

2—6. *Samuël roept Israël tot bekering; boetedag te Mispa*

Met ויהי enz. begint een nieuwe wending in het geschiedverhaal, gekenerkt door het naar voren treden van Samuël om geestelijk en staatkundig — ellicht juister: religieus en nationaal — leiding te geven aan het volk Israël, llereerst door het te roepen tot een getrouw dienen en vereren van Jahwe lleen met verzaking van alle afgoderij. Vs. 2 is inleiding op de hoofdzin, die olgt in vs. 3 (aldus Keil), niet eerst in vs. 5, zoals De Groot meent. De tijdsepaling מיום enz. herinnert aan en bewaart de samenhang met hetgeen vs. 1 verhaalt, zie Woudstra blz. 141 v., waar 7 : 2 o.m. heet „a real link in the narrative". Het verband is niet uitsluitend temporeel, zie ben. שבת enz. spreekt letterlijk van het wonen van de ark te Kirjat-Jearim (vgl. Goldman). ויהיו enz. is een parenthese: *het waren wel twintig jaren.* De strekking, ook van וירבו is dat het zo lange tijd stil bleef in Israël; pas aan het einde van twintig jaren begon er iets te ritselen. Men kan vertalen *toen er sedert de dag dat . . . vele dagen verlopen waren . . .* en *het gehele huis . . . dat Samuël sprak.* Hetgeen zich in die periode in stilte voltrok, was een verandering in de gezindheid van het volk, die zich openbaarde en resulteerde in וינהו. De betekenis van נהה is volstrekt niet twijfelachtig. In Mi. 2 : 4, Ezech. 32 : 8 betekent de qal weeklagen (zie de lexica) en de nif. hier vlg. Kö.Wb „sich in Klagen ergehen". Köh-B meent dat wij te doen hebben met een נהה II = „sich halten zu", maar dit is in het O.T. onbekend. Ges-B geeft dan ook als betekenis „klagen", maar

zegt tevens „wahrsch. Tf" (zie hierover Kö.Wb). Sommigen willen dan ook tot tekstemendatie overgaan (zie BH), doch geheel onnodig. De enige en uitwendige grond, het ἐπεβλεψεν van de LXX, is volgens De Boer „a weak rendering of to complain, sigh." De nif. komt elders niet voor, maar de plaatsen met qal geven grond voor de betekenis „zich uiten in klagen en in zuchten". Door de toevoeging אחרי י״י ontvangt dit dan zijn eigenlijke inhoud en zijn geestelijke waarde, vgl. het אחר enz. in 12 : 14. De voorstelling is deze dat Jahwe aan Israël de rug heeft toegekeerd en dat het volk klagend en zuchtend Hem naloopt. In dat klagen is dan niet alleen smart over Jahwe's voortdurend mishagen in zijn volk, maar is ook zelfaanklacht, zelfverwijt (vandaar de nif.). Het volk wordt zich bewust dat Jahwe van Israël geweken is, hetgeen men afleidt uit de vernedering waarin het nu al twintig jaren verkeert onder het juk der Filistijnen, vs. 3. Dit is de opvatting van Med, Hertzb e.a. vgl. de NV, AV en Luther; zij die de tekst wijzigen, komen tot de zakelijk weinig verschillende, maar minder diepe opvatting „zich wenden of keren tot", zo b.v. Schulz, Leimb, vgl. de LV. Voor de boven ontwikkelde opvatting pleit dat Samuëls vermaning, vs. 3, terstond ingang vindt, vs. 4. Daaruit mag afgeleid dat de bodem voor zijn woord was toebereid en dat hij zelf in de voorbijgegane jaren door zijn profetische arbeid (zie 3 : 19—4 : 1a) en zijn voorbeeld de gewetens wakker geschud heeft, vgl. Goldman. Men is iets gaan begrijpen van de harde lessen, die Jahwe in het verleden had uitgedeeld, zie cap. 4, ook 6 : 19. ויאמר enz. geeft de voortzetting van ויהי vs. 1, zie boven. Dit spreken van Samuël geschiedde niet bij een bepaalde gelegenheid (VdBorn), dus slechts een enkele maal, doch herhaaldelijk en tot allen met wie hij contact had, ook „in Seelsorge an Einzelnen" (Kittel, Gestalten, blz. 101).

Ook in 4 : 1a is reeds sprake van כל־ישׂראל. Door אם enz. wordt verondersteld dat de Israëlieten aan Jahwe ontrouw zijn geweest, maar nu bereid zijn en op het punt staan (vandaar part. שׁבים) tot Hem terug te keren. Samuël zegt nu: indien gij dit serieus wilt, בכל־לבבכם, vgl. Deut. 30 : 2, dan is de eerste eis: הסירו enz. De uitdrukking is letterlijk gelijk aan die van Jakob, Gen. 35 : 2, vgl. Jozua's vermaning in Joz. 24 : 14. Echte bekering moet zich *negatief* manifesteren in het verwijderen en vernietigen van de afgodsbeelden en van hun altaren enz. De aanduiding אלהי־הנכר (= buitenlandse, vreemde goden, b.v. Ps. 81 : 10) is ruimer dan בעלים (dat BH hier zonder grond zou willen invoegen), maar vs. 4 toont dat toch wel de ב׳ bedoeld zijn, zie hierover breder Mulder, Baäl in het O.T. § 7; eveneens zijn *Kanaänitische goden in het Oude Testament,* Den Haag, 1965, blz. 25 v. en over Astarte blz. 43 v. De plur. is te verklaren als slaande op de vele beelden, maar ook op plaatselijk verschillende vereringsvormen (zie Goldman, Edelkoort blz. 72) van Baäl en van de nevens hem vereerde vrouwelijke godheid (niet zijn gemalin, zie Mulder § 6) Astarte of Ištar, nl. עשׁתרת, hier eveneens in plur. naast ב׳, zo ook 12 : 10, evenals Ri. 2 : 13, 10 : 6 (waar ook andere afgoden genoemd worden). Beide werden als vegetatiegoden vereerd door de Kanaänieten e.a. volken (zie afbeeldingen van Kan. Baäls en Astartes, plaat III en IV in *De Schatten van het Louvre,* door A. Parrot 1958), die door de Israëlieten slechts ten dele waren uitgeroeid, zie Ri. 2 : 10 vv., 3 : 5 vv., en door wie zij in de tijd der Richteren al zo dikwijls tot afgodendienst verleid waren. Schulz zegt „Die Darstellung erinnert an die

von Ri"; vgl. VdBorn e.a. Volkomen juist, maar dit is niet meer dan natuurlijk. De neiging tot afgoderij was onuitroeibaar en met Samuël zijn we nog in het tijdvak van de richters. Hij zelf is echter allereerst profeet, prediker (zie Douma, blz. 48 vv.). Vandaar dat hij ook *positief* de eis stelt: והכינו enz.; dezelfde term ook 1 Kron. 29 : 18, 2 Kron. 30 : 19. In כון hif. ligt de gedachte: standvastig richten. ל' — het hart, het centrum van de persoon dient zich te richten naar Jahwe, d.i. zijn gemeenschap te zoeken en op Hem te vertrouwen, en dat zonder naast Hem een afgod te stellen. Het לבדו = *Hem alleen* is de spits der vermaning. Hiermede keert Samuël zich tegen het syncretisme (vgl. Edelkoort) en vertolkt hij het 1e gebod van de Decaloog. Bij עבדו is te denken aan de levenswandel, maar stellig ook aan de eredienst (vgl. Asmussen), die hetzij bij een wettig gecreëerd heiligdom (zoals te Bethel, 10 : 3, te Nob, 21 : 1), hetzij op een locale hoogte werd waargenomen volgens de door Mozes voor de offercultus enz. gestelde voorschriften. Over deze relatief onschuldige hoogtedienst, die uitsluitend op de verering van Jahwe doelde en aan de tempelbouw voorafgegaan is, zie art. *Hoogtediensten* in Chr. Enc. (Aalders). Deze zuivere cultus moest die van de afgoden vervangen. Aan deze strenge eisen verbindt Samuël de toezegging ויצל enz. Eérst bekering in hart en wandel, daarná kan het nationaal herstel volgen, zie Langman, Gutbrod. Samuëls oproep heeft verrassende uitwerking. Wat de Israëlieten doen — ויסירו enz. — beantwoordt nauwkeurig aan de door hem gestelde eisen, althans voorzover het uiterlijk waarneembaar was. Het spreekt vanzelf dat dit niet in een oogwenk tot stand kwam. Het was een proces, dat zich geleidelijk voltrok en „een geestelijk reveil" (Douma, ib.) mag genoemd worden.

5—6 Nadat Samuël de gewenste verandering ten goede heeft geconstateerd doet hij een zeer opzienbarende stap: het convoceren van een volksvergadering. Hij is nu een man van omstreeks vijftig jaar, geniet blijkbaar het algemeen vertrouwen en hij acht de tijd gekomen om aan de hoop op bevrijding nieuw voedsel te geven door een manifestatie van Israëls eenheid en kracht, zowel geestelijk als in nationale zin. ויאמר enz. — de aanhef is uiterst sober, maar aangenomen mag worden dat Samuël door middel van vertrouwde koeriers een boodschap zond tot alle stamhoofden en oudsten, die hij bereiken kon, opdat inderdaad כל־י' vertegenwoordigd zou zijn. Er zal ook wel een datum bepaald zijn. Als vergaderplaats is gekozen המצפה (meestal met het art.), niet ver van Samuëls eigen woonplaats Rama, vs. 17. De naam betekent uitkijkpost, wachttoren, en komt toe aan versch. plaatsen, zie b.v. 22 : 3, Ri. 11 : 34. De voornaamste ervan is het Mispa van vss. 5 en 12, vgl. 10 : 16, ook in Ri. 20 : 1 genoemd als vergaderoord. De ligging is veel omstreden (zie Med), maar wordt thans meestal gesteld te Tell en-Nasbe, 13 km ten N. van Jeruzalem, zie De Groot, Med, Simons § 655, verder BE en BW, ook Atlas, krt. 13, 14, 15. Het was een hooggelegen plaats, in het gebied van Benjamin, Joz. 18 : 28, dus niet dicht bij het land der Filistijnen. De samenroeping aan deze plaats mag wel als bewijs worden beschouwd, dat Silo inmiddels veroverd en verwoest was (zie bij 4 : 1 b).

De ligging en identificatie van Mispa is in een uitvoerig art. *Mizpa* door H. W. Hertzberg tijdens zijn verblijf in Jeruzalem behandeld

(zie ZAW 47, 1929, blz 161—196). H. is van mening dat geen enkele top zozeer de omgeving beheerst en de naam mizpa verdient als de en-nebi-samwīl, 895 m hoog, terwijl de tell en-nasbe niet meer dan 784 m hoog is en l.g. punt slechts 5 km van Bethel verwijderd ligt, en-nebi samwīl daarentegen 12 km, zodat het ook uit dit oogpunt meer in aanmerking komt voor Samuëls jaarlijkse rondreis (7 : 16), dan tell en-nasbe. Verder betoogt H. uitgaande van 2 Kron. 1 : 3 en 1 Kron. 21 : 28 v. dat de tabernakel met het brandofferaltaar („das Zeltheiligtum") steeds te Gibeon geweest zijn en dat in Silo alleen „das Ladeheiligtum" geweest is. Het heiligdom te Nob (21 : 1 vv.) is hetzelfde als dat te Mispa en dit is weer identiek met het heiligdom te Gibeon, waar de Gibeonieten vlg. Joz. 9 : 27 dienst verrichtten. — Dat Mispa = en-nebi samwīl is mogelijk wel juist, maar de gelijkstelling van deze plaats met Nob als „Priesterstadt" van Gibeon (blz. 179) is zeer aanvechtbaar, zie b.v. Jes. 10 : 32, waar Nob vlak bij Jeruzalem ligt. Wat Silo betreft, dit gold wel degelijk ook als tempel en woning van Jahwe (b.v. 1 : 9, 2 : 32, 3 : 3, 15). Van een heiligdom te Gibeon wordt pas gesproken in 1 Kon. 3 : 4.

Het doel van de door Samuël belegde volksvergadering drukt hij uit door ואתפלל enz. = *dan zal ik daar voor u bidden,* zie bij 1 : 10. Zeer frequent is בעד (= ten gunste van) bij פלל hitp., b.v. Gen. 20 : 7; in vs. 9 staat het bij זעק. De aanduiding is zeer sober, maar tekenend voor Samuëls hoge opvatting van zijn taak en van wat Israël nodig heeft. Primair is de verhouding tot Jahwe, niet slechts voor de enkeling, maar ook voor het volk. Het moet een bid- en boetedag zijn, waarbij Samuël als voorbidder zal vragen om vergeving, maar ook om uitkomst uit de nationale druk. Zo is geen enkele richter begonnen. Samuël steekt boven hen allen uit en vertoont meer dan één van hen gelijkenis met Mozes, zie Ex. 32 : 30 vv., Ps. 99 : 6, Jer. 15 : 1. En men luistert ook naar hem (meer dan naar Mozes!). Subj. van ויקבצו (ק' nif. in de regel reflexief, zich verzamelen, b.v. Joz. 10 : 6) en van de andere verba zijn de door Samuël (direct of indirect) geconvoceerde leidslieden, vs 5. Op drieërlei wijze openbaren zij hun (veranderde) gezindheid (vgl. Med): *a.* 'וישׁ met מים = water putten, 9 : 11, Gen. 24 : 11, hier: water scheppen uit een tevoren gevulde schaal of i.d., vgl. Jes. 12 : 3. Dit water werd vervolgens uitgestort (de LXX heeft hier een zakelijk juiste uitbreiding: ἐπι την γην (vgl. BH). Hoewel deze ceremonie elders in het O.T. niet voorkomt, is uit het לפני יהוה (waarschijnlijk slaat dit op een reeds opgericht altaar, zie vs. 9 v.) wel duidelijk dat een symbolische handeling bedoeld is, waarbij men zich tot Jahwe wendt en a.h.w. zichzelf voor Hem ontledigt. Als wij letten op verwante uitdrukkingen waarin שפך verbonden is met לב (Ps. 62 : 9, Klaagl. 2 : 19) of שיח(= klacht, kommer, Ps. 102 : 1, 142 : 3), eveneens op Ps. 22 : 15, waar de dichter zelf „als water uitgestort" (vgl. II 14 : 14 en Joz. 7 : 5), d.w.z. innerlijk als opgelost, dus volkomen nietig en krachteloos geworden is, dan mogen we concluderen dat de uitstorting van het water zinnebeeld is van „das Ausgieszen der Seele" (Schulz), dus van het hart der mensen (zie 1 : 15 slot), die zich door berouw verbrijzeld voor Jahwe nederwerpen, daarmede hun nood voor Hem demonstreren, maar toch ook bij Hem hun toevlucht zoeken, zie Klaagl. 2 : 19. De hele uitdrukking staat in verband met het וינהו uit vs. 2, zie aldaar. Wat eerst particulier en individueel geschied was, herhaalt zich nu gezamenlijk en in het openbaar. Dat hierin een element van schuldbewustzijn en -erkenning

ligt opgesloten, blijkt onmiskenbaar uit de volgende handelingen: *b.* ויזומו — het vasten (waarbij men het lichaam liet lijden) was een teken van smart en rouw, b.v. 31 : 13, maar ook een vorm van boete doen en verootmoediging, b.v. II 12 : 16, Ri. 20 : 26, Joël 2 : 15, Jona 3 : 5—7; en *c.* ויאמרו enz. — deze schuldbelijdenis is een weerklank op Samuëls vermanende woorden, zie vs. 3, en toont hun instemming daarmede, zij is kort maar echt (vgl. David in II 12 : 13) en vertolkt wat reeds „sinnbildlich" (Keil) was uitgedrukt. In deze geest verklaren ook De Groot, Leimb, Rehm, Med, VdBorn, Hertzb, Goldman. שם is door de LXX schijnbaar over 't hoofd gezien (zie BH), maar is stellig oorspr., anders zou het niet ingevoegd zijn. Uit ביום ההוא mag niet afgeleid worden dat alles in één dag afliep (zie ook vs. 7). Wat vs. 6 tot nu toe genoemd is, is het voornaamste, wijl het typerend is voor het karakter van deze samenkomst. Van groot belang is eveneens וישפט enz. *d.i. en Samuël richtte Israël te Mispa.* De strekking van deze woorden in deze samenhang moet zijn, dat hij nu openlijk optrad om het ambt van richter waar te nemen, d.w.z. om het goddelijk recht in Israël te vertolken en te handhaven, niet alleen binnen het volksleven, maar — zo nodig — ook tegenover de nationale vijanden. Over de naam, de positie en de speciale taak van de richters zie men (behalve mijn KV van Richteren, dl. I § 5). Koolhaas blz. 45 vv. en de door hem genoemde literatuur. Koolhaas is van mening dat Samuël zowel in de rij van de „grote" als van de „kleine" richters is te plaatsen. Inderdaad is hij de grootste van allen. Wij lezen bij hem niet van goddelijke aanstelling of bezieling door de Geest van Jahwe, maar dat is ook niet het geval bij Eli of andere „kleine" richters. Er is geen grond om te zeggen dat hij door het volk „est proclamé Juge" (Med). Veeleer schijnt hij min of meer iure suo, maar stellig in de overtuiging daartoe door God geroepen te zijn, het ambt te hebben aanvaard door te Mispa de behandeling van geschillen aan de orde te stellen en daarover uitspraak te doen. De aanwezigen hebben hiermede spontaan ingestemd, wijl Samuël reeds als profeet algemeen vertrouwen genoot, 3 : 19 vv. Zonder twijfel heeft Samuël echter niet alleen recht gesproken, (zoals voorheen Mozes, Ex. 18, en Debora, Ri. 4 : 4), maar ook de gelegenheid te baat genomen om door wetsonderricht en bemoedigende of vermanende toespraak leiding te geven, en dit zal hij daarna ook geregeld hebben voortgezet (vs. 16). Wij mogen zeggen dat bij Samuël het richterschap zich uit zijn profetenambt heeft ontwikkeld. Maar zo kreeg het ook enigszins een herderlijk, bijna vaderlijk karakter. Het ontving in hem een eigen stempel, waardoor het reeds de trekken van het ware theokratische koningschap (zoals dat m.n. in Ps. 72 getekend is) ging vertonen. Zie verder bij vss. 15—17.

7—12. *Overwinning bij Eben-Haëzer*

Vs. 7 vertoont duidelijk een zekere aansluiting bij het verhaalde in cap. 4—6. Merkwaardig is dat het een Filistijnse overheersing schijnt te veronderstellen, zonder concreet te zeggen hoe ver deze ging. Misschien kunnen wij beter spreken van een toestand van afhankelijkheid en vrijheidsbeperking, zie hierover blz. 33 v. Immers zodra de Filistijnen bericht ontvangen aangaande de vergadering te Mispa, gaan zij over tot het nemen van militaire maatregelen:

op וישמעו volgt ויעלו enz. Volgens De Groot ligt in קבץ hitp. dat de Israëlieten, „op eigen gezag" waren samengekomen; hij verwijst naar 8 : 4 en 22 : 2. Dit is niet overal zo duidelijk, in Joz. 9 : 2 ligt er vooral in: zich aaneensluiten. Maar in elk geval moest zulk een volksvergadering van het grotendeels onderworpen Israël de Filistijnen onwelkom zijn als teken van nationale herleving en mogelijk voorbereiding van verzet tegen hun suprematie. סרני פ׳ — de gezamenlijke vorsten nemen het initiatief voor een expeditie tegen de Israëlieten. Dat deze niet — of althans slecht — gewapende mannen (zie 13 : 19 vv.) bevreesd worden — ויראו מ׳ — is begrijpelijk. Maar een goed teken is dat zij niet op de vlucht slaan, maar bij Samuël aandringen op zijn voorbede, vgl. Asmussen. In hun woorden klinkt hun opwinding: zij spreken van זעק = schreeuwen, en smeken Samuël אל־תחרש enz.: wees niet nalatig, verzuim niet, *laat toch niet na* enz., vgl. VdBorn, Med e.a.: „houd niet op". Dit kàn de bedoeling zijn. ממנו— onzentwege, dus te onzen behoeve, voor ons. וישענו enz. — van Jahwe, hùn God, verwachten zij uitredding. Hertzb: „es wird da das gleiche Wort gebraucht, das für die Rettertätigkeit der „groszen" Richter Verwendung findet, jäscha[c]."

9—10. Samuël geeft gehoor aan het volk, maar hij verliest het hoofd niet. Hij zal bidden, maar eerst moet Jahwe hebben wat Hem toekomt: een offer. „Das Opfer was das Substrat für das Gebet" (Keil), maar ook behoorde het nog bij de vs. 6 vermelde verzoeningsriten. En dit offer draagt een buitengewoon karakter (vgl. Hertzb). טלה wordt in heel Leviticus niet genoemd (alleen nog Jes. 65 : 25), wèl כבש voor het éénjarige lam, Lev. 23 : 12. Met חלב verbonden duidt het een zeer jong, nog moedermelk zuigend mannelijk lam aan, dat vlg. Lev. 22 : 27 minstens zeven dagen oud moest zijn (Keil, Med). אחד „steht im Sinne von aliquis, vgl. V 12; 1 : 1" (Schulz). Voorts dient het als עולה כליל d.w.z. een volledig, *volkomen brandoffer voor Jahwe.* כ׳ moet hier adj. zijn (zoals b.v. Ri. 20 : 40 e.e. zie de lexica; vlg. Gispen eveneens in Lev. 6 : 23, MT vs. 16, zie zijn Comm. t.p.); het is dan ook niet een glosse (Schulz e.a.), evenmin een pleonasme, want weliswaar werd elk brandoffer geheel aan Jahwe gewijd, zie Lev. 1, maar terwijl dit in de regel in stukken gedeeld werd, is Samuëls offer onverdeeld, het komt „in zijn geheel" (De Groot, vgl. NV) op het altaar. Juist daarom is de gedachte niet verwerpelijk dat Samuël een melklam heeft gekozen „als das geeignetste zur Abbildung des . . . gleichsam neugeborenen Volkes" (Keil, vgl. Hertzb). Waarschijnlijk is wel met BH het qerê ויעלהו te lezen, vgl. LXX en Vg. ויזעק enz. — tegelijk met het opdragen van het offer, waarschijnlijk bij het oplaaien der vlammen, roept Samuël met luider stem tot God, „par une prière ardente" (Med, vgl. Hertzb), waarop Jahwe terstond een duidelijk antwoord geeft, zie vs. 10. Hier blijkt dat Samuël bij zijn toezegging aan het volk, vs. 3 slot, niets teveel gezegd heeft. Na ויהי zegt de nominaalzin וש׳ enz. dat Samuël nog bezig was het vs. 9 vermelde offer te brengen (zie Ges-K § 116 u), waarna de hoofdzin volgt met ופ׳ enz. Aan te nemen is dat de nadering, het aanrukken van Filistijnse troepen met vijandige bedoelingen — למלחמה — door schildwachten werd opgemerkt en aan de vergaderden doorgegeven. Waarschijnlijk (zie echter bij 10 : 5, 11 : 7 en 13 : 3) waren er op Israëlitische bodem militaire eenheden gestationeerd, die na ontvangen bevel spoedig in actie konden komen. Reeds zijn de vijanden genaderd

tot dichtbij — נִגַּשׁ —de vergaderplaats der Israëlieten, als zij volkomen overrompeld worden door het ingrijpen van Israëls God op een wijze zoals Hij dat alleen doen kan. וירעם enz., vgl. 2 : 10b, zegt dat Jahwe *met machtig gedruis de donder liet rollen* vlak *boven* (על) *de Filistijnen*. De donder wordt vaak dichterlijk voorgesteld als de stem van Jahwe, zie II 22 : 14 (par. Ps. 18 : 14), Ps. 29 : 3. Zonder twijfel ging dit onweer ook met bliksemvuur gepaard. ביום ההוא — op dezelfde dag, zie vs. 6, dus kennelijk als reactie op verootmoediging, offer en gebed. Het resultaat is dat de Filistijnen geraken „into a panic" (Goldman). Nog voordat zij tot de aanval konden overgaan, zijn zij knock-out geslagen. ויהמם, impf. qal van המם met suff. ook II 22 : 15 (met de par. pl.), vgl. Ex. 14 : 24; Joz. 10 : 10 en Ri. 4 : 15 (in welke plaatsen niet van onweder gesproken wordt, zie echter Joz. 10 : 11 en Ri. 5 : 20), bet. steeds: in verwarring brengen. Het gebruik van dit verbum is niet toevallig, maar dient om helder in het licht te stellen, dat het hier gaat om een soortgelijke reddingsdaad van Jahwe als bij de uittocht uit Egypte of ten tijde van Jozua of Barak, waarbij „Jahwe streed voor Israël" (Joz. 10 : 14) en het volk zelf in eerster instantie bijna geheel passief was (Ex. 14 : 14). Van panische verwarring in het vijandelijk kamp spreekt ook 14 : 15 en 20, Ri. 7 : 21 v. In al deze noodsituaties en ook hier geldt „der eigentliche Streiter ist Jahwe" (Nowack bij Schulz; in dezelfde geest ook Hertzb, Gutbrod, Goldman, Asmussen, Edelkoort). Dat de Filistijnen *tegen Israël de nederlaag leden* (vgl. de NV), zoals וינגפו enz. zegt (in 4 : 2 het tegenovergestelde), is formeel gesproken proleptisch tegenover hetgeen nog volgt in vs. 11. Maar de auteur zet dit feit om zijn unieke betekenis voorop: de Filistijnen verslagen! Dit was sedert de dagen van Simson niet gebeurd, 't was het begin van een nieuwe aera.

11—12. ויצאו enz. veronderstelt dat de Filistijnen van schrik op de vlucht geslagen zijn, zodat voor de Israëlieten alleen de vervolging — וירדפו — en het neervellen — ויכום — overblijft. Dat zij ongewapend naar Mispa waren opgekomen, wordt door versch. comm. aangenomen, maar oudtijds ging men nooit geheel zonder wapen op reis. Goldman denkt dat de vijanden al vluchtende hun wapens wegwierpen en dat de Israëlieten die opnamen. עד־מתחת, gevolgd door ל, is weer te geven door „bis unterhalb von" (Ges-K § 119 c), zodat de plaatsnaam בית כר een hoog gelegen punt zal moeten aanduiden „overhanging the way back to Filistea" (Goldman), maar het is nog niet mogelijk gebleken dit punt te identificeren. Köh-B onderscheidt drie vocabula כר, nl. I. Widder, II. Weidegrund en III. Satteltasche, dus ook de betekenis van de naam is onzeker (zie hierover nog De Groot). De spelling staat wel vast, want de LXX heeft Βαιθχορ, maar juist daarom is gelijkstelling met Bet-Choron, maar ook met Bet-Karem, het tegenwoordige 'Ain Karim (voorgestaan door Leimb e.a., vgl. ook Schulz) als volkomen dubieus af te wijzen (l.g. plaats heet in het O.T. בית הכרם, zie b.v. Jer. 6 : 1). Wel is waarschijnlijk dat de vlucht in westelijke richting gegaan is. Na het staken van de vervolging verzamelen de Israëlieten zich weder op een punt in de nabijheid van Mispa. Dit blijkt uit ויקח enz., nader uit וישׂם enz.: *en hij richtte die* (steen) *op tussen* enz. Samuëls bedoeling is door middel hiervan de herinnering aan het merkwaardig gebeuren van deze dag te concretiseren en te bewaren. Hij geeft hieraan uitdrukking door de naam א׳ העזר en de daarbij door hem gesproken woorden עד־הנה enz. De vraag

of het *tot hiertoe* locaal of temporeel bedoeld is, mag worden beantwoord met „beide". Het gedenkteken is juist op die plek een mijlpaal in de strijd tussen Israël en de Filistijnen Maar hij getuigt niet van Israëls heldenmoed. Aan Jahwe alleen komt de eer toe. Het is te betreuren, dat de plaatsbepaling onduidelijk is. Na Mispa verwacht men een andere plaatsnaam. Inderdaad kan הַשֵּׁן (= de tand, rotspunt, zie 14 : 4) een plaats aanduiden, die op of bij „some sharp rock or peak" (Goldman) gebouwd was. Maar een plaats met deze naam is ons niet bekend. Het moet ons genoeg zijn te weten dat הַשֵּׁן een punt was in de nabijheid van Mispa en dat tussen beide in de gedenksteen is geplaatst. Reeds deze daad op zichzelf moest op de aanwezigen wel een onuitwisbare indruk maken. VdBorn noemt ter vergelijking Gen. 28 : 18, 22; 31 : 45 vv. Bij 4 : 1b werd al geconstateerd dat deze „Steen der hulp" niet identiek kan zijn met het aldaar genoemde Eben-Haëzer bij Afek. Maar wel is mogelijk dat Samuël door de steen א׳ ה׳ te noemen heeft willen zeggen: de plek waar Israël de nederlaag leed, is zulk een edele naam niet waardig: niet dáár maar hier „ist das richtige Eben-Ezer" (Hertzb; vgl. De Groot, Schneider). Kruyswijk (blz. 97) vergelijkt de steen bij de overwinningszuil van Saul, zie 15 : 12. Zie verder ben. bij vs. 17.

13—17. *Vrede tijdens het richterschap van Samuël*

ויכנעו enz. schetst de betekenis van de behaalde overwinning als een vernedering van de Filistijnen: *zo werden ... vernederd* (NV; vgl. Schulz, Hertzb, VdBorn, Med). Onjuist is De Groot's vert. „daar de Filistijnen zich moesten onderwerpen", dit is veel te sterk gesproken. ולא יספו enz. behoeft niet in absolute zin verstaan te worden (De Groot). Het laat zich zeer wel zo verstaan dat de Filistijnen niet terugkwamen, het niet voor de tweede maal probeerden (het tegenovergestelde in II 5 : 22) en dat dit zo geruime tijd bleef, vgl. Goldman: „for the time being"; (een soortgelijk geval bevat 2 Kon. 6 : 23, dat aan het slot evenmin absoluut mag worden opgevat, zie vs. 24, vgl. Van Gelderen, KV van Koningen t.a.p.). De auteur schrijft deze houding der Filistijnen toe aan de יד יהוה, die op hen lag (Med: „la main ... pesa sur les Phil.") en hen in bedwang hield. De Filistijnen hadden de kracht en de zwaarte van die hand vroeger al ondervonden (zie 5 : 6, 11; 6 : 3) en haar wrsch. ook opgemerkt in de tegenslag die hen bij Mispa had getroffen (vs. 10). De schrik zat er voor goed bij hen in. Zo kwam het tot een status quo, die aanhield gedurende כל ימי ש׳. Het is ook hier de vraag of men de woorden absoluut moet opvatten, dus in de ruimste zin: „zo lang Samuël leefde", aldus de LV, De Groot, Schulz, VdBorn, Hertzb, die hier dan ook tegenspraak constateren met 9 : 16, cap. 13—14 enz. Gelet op Ri. 5 : 6 waar sprake is van „de dagen van Samgar en van Joël" laten zij ook deze uitleg toe, dat zij betrekking hebben op de tijd dat Samuël het richterambt bekleedde. Vs. 13 zou dan willen zeggen dat Samuël in deze periode, door geen vijandelijke invallen gestoord, zijn werkzaamheden als richter onverhinderd heeft kunnen verrichten. Voor deze opvatting pleit dat dit de voorstelling is, welke wij in vss. 15—17 ontmoeten. Over de vraag of en in hoeverre er sprake kan zijn van tegenstrijdig-

heid tussen vs. 13 en de gegevens uit cap. 9, 13, 14 en 17, is gesproken in de Inleiding § 4 C blz. 33 vv.

Een andere verklaring van de woorden „de hand van Jahwe was tegen" enz. is die van Keil, volgens wie ze wel degelijk slaan op de tijd tot aan Samuëls dood, maar dan bedoelen dat de pogingen der Filistijnen om „die verlorene Herrschaft wieder zu gewinnen", mislukten door de nederlagen die Saul en Jonatan hun toebrachten, zie cap. 13 en 14. Dit geschiedde immers ook nog tijdens Samuëls leven (evenzo Himpel bij Schulz). Hoewel niet beslist verwerpelijk, doet deze verklaring toch geen recht wedervaren aan de vs. 13 gegeven voorstelling dat de hand van Jahwe de Filistijnen tegenhield en hen belette het gebied van Israël binnen te vallen, wat zij tijdens Sauls regering nog wel gedaan hebben.

Voorzover er na Eben-Haëzer nog enige vijandelijke actie geweest is, bleef deze vlg. vs. 14 beperkt tot het grensgebied. ותשבנה enz. spreekt over steden die de Filistijnen vroeger aan Israël ontnomen hadden en die gelegen waren in het gebied מעקרון enz., dus *van Ekron tot aan Gat,* welke beide dichtbij Israëls gebied gelegen waren, zie bij 5 : 1, 8, 10; 6 : 9. Een blik op de kaart maakt terstond duidelijk dat een lijn van Ekron naar Gat een gedeelte van de westelijke grens van het gebied van Juda (met Dan, zie Atlas, krt. 13) bestrijkt. (Ten onrechte denkt Simons § 659 aan een ander Gat bij Ekron, maar dit zou de gehele uitspraak van kracht beroven. Onjuist is ook het ἀπο 'Ασκαλωνος ἕως 'Αζωβ van LXX, cod. B; cod. A steunt de MT). Het spreekt vanzelf dat de twee genoemde steden zelf Filistijns bleven, maar van de daartussenin liggende steden zegt de tekst dat zij terugkeerden naar, of *opnieuw kwamen aan Israël.* Dit terugkeren is ongetwijfeld uitgegaan van de bevolking zelf, vgl. Edelkoort, blz. 80 v. De LXX heeft ἀπεδοθησαν, werden teruggegeven (nl. door de Filistijnen), maar dat het niet zo eenvoudig en vreedzaam is toegegaan, blijkt wel uit hetgeen volgt. הציל duidt op een bevrijdingsactie, dus wij vertalen: *ook het daarbij behorende gebied heeft Israël bevrijd uit de macht der Filistijnen.* Dit wijst op locale conflicten, waarin de Israëlieten de overhand behielden, hetgeen begrijpelijk is als de bezettingen der Filistijnen geen krachtige hulp van de stadsvorsten ontvingen. Door het succesvol optreden der Israëlieten werd de grens naar het Filistijnse gebied scherper gemarkeerd Stellig in verband hiermede merkt de auteur op ויהי enz. De vermelding van האמרי, in ons boek voor de eerste maal, moge „auffällig" (Böhl, zie Schulz) schijnen, zij stemt ongetwijfeld overeen met de historische realiteit en herinnert de lezer in het voorbijgaan aan het feit dat de prae-Israëlitische bevolking van West-Kanaän zich ten dele had weten te handhaven, zie Ri. 1 : 27—36. 'א is meer dan eens verzamelnaam voor deze bevolking (b.v. Deut. 1 : 7, Joz. 24 : 15), maar wrsch. is in casu te denken aan de Ri. 1 : 34 v. vermelde volksstam, die de Danieten teruggedrongen had, vgl. Keil en zie de artt. van Gispen in BE, Van Deursen in Chr. Enc. De tekst zegt nu dat er שלום heerste tussen Israël en de Amorieten; ook van deze zijde ondervond Samuël dus geen overlast. Door dit te memoreren toont de auteur kennelijk zijn bedoeling om het tijdvak van Samuëls richterschap (evenals dat het geval geweest was tijdens andere richters, zie Ri. 3 : 11,

30; 5 : 31; 8 : 28) te tekenen als een tijd van althans relatieve rust. Zo moet het met het oog op andere gegevens wel gezegd worden, zie ben.

15—17 In deze vss. vat de auteur in enkele trekken samen wat hij — afgedacht van de instelling van het koningschap, cap. 8—12 — nog van Samuëls arbeid wenst mede te delen. Alsof hij haast heeft om tot zijn eigenlijk onderwerp te komen, voltooit hij in sobere bewoordingen zijn schets van Samuëls optreden als volksleider en besluit daarmede tevens het inleidend gedeelte van zijn boek (I en II samen). Toch is dit korte overzicht niet zonder betekenis. וישפט enz. zegt dat Samuël de taak die hij te Mispa had aanvaard (zie vs. 6 slot), bleef waarnemen tot het eind van zijn leven. Men mag met dit woord niet in tegenspraak achten, dat Samuël zich toch na het optreden van Saul als koning met een afscheidsrede (cap. 12) heeft teruggetrokken en zijn ambt neergelegd. Want al moge dit waar zijn, toch kan van Samuël gezegd worden dat hij de man bleef van wie de leiding in Israël uitging, omdat hij de „man Gods" was, door wie God zijn wil te kennen gaf en aan wie inzoverre ook de koning gehoor moest geven. Het is daarom ook minder juist om in vs. 15 te vertalen „Samuël was richter" (NV, LV) wat de tekst strikt genomen ook niet zegt (de beste vert. is perfectisch: *Samuël heeft Israël gericht* enz.). Maar wèl staat vast dat hij bleef richten, d.i. besturen, stuur geven (vgl. Asmussen, blz. 47, noot met verwijzing ook naar 8 : 5) en dit deed hij door Gods wil te vertolken, hetzij hij Saul een uitdrukkelijk bevel overbracht (15 : 1—3), hetzij hij hem zijn verwerping van Godswege aanzegde (13 : 13 v., 15 : 23 vv.), hetzij hij David tot Sauls opvolger zalfde (16 : 13) en hem bescherming verleende tegen Sauls aanslag op zijn leven, 19 : 18 vv. Merkwaardig is dan ook dat hijzelf in zijn afscheidswoord zegt dat hij zou voortgaan voor het volk te bidden en het te onderrichten בדרך הטובה. Dus door wetsonderricht, vermaning en voorbede zou Samuël zijn werkzaamheid voortzetten. Dit alles is voldoende om de uitspraak van vs. 15 te rechtvaardigen. Er is grond om te zeggen dat er een overgangstoestand geweest is, waarin Saul op militair en burgerlijk terrein de teugels in handen had (van diens activiteiten inzake binnenlands bestuur vernemen wij trouwens bitter weinig), terwijl Samuël nog steeds geestelijke leiding gaf en het goddelijk gezag (desnoods tegenover de koning) vertegenwoordigde. Samuel retained a civil and religious authority over the people" Goldman, vgl. Med, Gutbrod).

Vs. 16 werkt het שפט nader uit door de vermelding dat Samuël regelmatig gerichtsdagen hield. מדי (hier anders gebruikt dan 1 : 7) bet. met שנה ב' *van jaar tot jaar.* הלך wordt aangevuld door וסבב = hij *maakte een rondreis* (NV, vgl. LV, De Groot). Juist doordat Samuël dit tot een vaste gewoonte maakte, moet van deze bezoeken, gekenmerkt door lering, vermaning en rechtspraak in overeenstemming met de Mozaïsche wetgeving, een sterk reformerende, bezielende en saambindende kracht uitgegaan zijn. Wat de plaatsen betreft bestaat geen verschil over Bethel (= het tegenwoordige Betin, 17 km ten N. van Jeruzalem) en Mispa (zie bij vs. 5), maar betr. Gilgal heerst geen eenstemmigheid. Keil en De Groot willen deze plaats zoeken in de nabijheid van Silo (thans Dzjildzjilja). Toch moèt in ons vs. wel Gilgal bij de Jordaan, nabij Jericho, bedoeld zijn, want in ons boek neemt dit een zeer belangrijke plaats in en is er geen grond om elders een gelijknamige plaats te zoeken, zie

11 : 14, 13 : 7 v. in verband met 10 : 8, 15 : 12, 21 en II 19 : 15 en 40 (MT: 16 en 41) vgl. Med. Het behoorde vlg. Joz. 18 : 22 tot de stam Benjamin.

Het subst. 'ג bet. rad, Jes. 28 : 28, de plaatsnaam wrsch. Kromlech = Steinkreis. In Joz. 4 : 19 v., 5 : 9 v. is volkomen duidelijk dat deze plaats nabij de westelijke Jordaanoever ten O. van Jericho gelegen is. Vlg. Simons § 464 is dit het enige Bijbelse Gilgal, evenzo A. Kuscke in RGG; ook Galling neigt hiertoe, zie VdBorn in BW, die vier plaatsen van deze naam onderscheidt, maar mogelijk acht dat 1 en 2 of 1 en 3 identiek zijn, zie idem bij 11 : 14. Inderdaad pleiten Joz. 9 : 6, 10 : 6 v., 2 Kon. 2 : 1 voor een Gilgal in Efraïm. De plaats bij Jericho wordt thans geïdentificeerd met Chirbet el-Mefdzjir, zie Vriezen (Godsdienst) blz. 70. Overigens is in die omgeving tot nu toe niets gevonden van een oud heiligdom, zie H. J. Franken, *Tell es-Sultan and Old Testament Jericho*. O.T.S. XIV, 1965, blz. 200.

Het trekt de aandacht dat geen melding wordt gemaakt van Nob, waar in een latere periode het centraal heiligdom gevestigd was, 21 : 2—10, 22 : 6—19. Mogelijk was dit destijds nog niet het geval. Het is zeer aantrekkelijk om te veronderstellen dat het eerst nog een tijdlang gevestigd was in Bethel; ook 10 : 3 biedt hiervoor grond, zie aldaar. Bovendien is het aannemelijk dat Samuël op zijn rondreis ook het nationale heiligdom ging bezoeken. Overigens valt hier niets te bewijzen.

Bij vs 16 merkt Edelkoort op dat Samuëls werkzaamheid „zich over een klein rayon uitstrekte" (blz. 92; vgl. ook De Groot e.a.). Dit is juist maar aangezien er ook plaatselijke rechters waren voor de beslissing over „kleine zaken" (Ex. 18 : 26), moeten wij aannemen dat op de rechtszittingen geen zaken en geschillen van locale betekenis behandeld werden; de tekst zegt tot driemaal toe in vss. 15—17 dat Samuël *Israël* heeft gericht, vgl. vs. 6. Dat zijn gezag zich ver uitstrekte, kwam reeds in vss. 3—5 aan de dag en in 8 : 1 wordt Berseba met name genoemd als behorende tot zijn werkterrein. Van belang is nog dat de zittingen plaats vonden „auszerhalb, unter freiem Himmel", aldus Schulz, die dit afleidt uit de praep. את en verwijst naar Ri. 4 : 5; de bedoeling dus: *bij al die plaatsen*. De Groot vert. „bij al die heiligdommen" (vgl. Edelkoort), maar האלה moet betrekking hebben op de plaatsen of steden zelf; van heiligdommen is niet gesproken. Köh-B noemt wel enkele teksten voor deze bet., maar daar staat 'מ steeds met een nadere bepaling.

Het τοις ἡγιασμενοις τουτοις van de LXX is vlg. De Boer „a free translation", vgl. Schulz. Ook te Mispa vergaderde men in de open lucht, vs. 6. Uit vs. 16 mag niet per se afgeleid worden, dat Samuël de drie genoemde plaatsen in deze volgorde op eenzelfde reis placht te bezoeken (Keil, Med). Hiertegen pleit dat Mispa juist tussen Bethel en Rama in lag. Ook vs. 17 zegt dit niet. De eigenaardige formulering ותשׁבתו enz. wijst erop dat het niet gaat om één bepaald factum, letterlijk „maar zijn terugkeer was", dus: *maar dan keerde hij (telkens) naar Rama terug*. De waw is min of meer adversatief, hetgeen onderstreept wordt door het herhaalde שׁם. Hij bleef aan zijn geboorteplaats trouw. Over de ligging van Rama = er Ram, 8 km ten N. van Jeruzalem, zie breder bij 1 : 1. Wannéér Samuël daarheen getrokken is, weten wij niet. Mogelijk heeft hij vóór de ondergang van Silo een directe waarschuwing van Jahwe ontvangen. ביתו — aan te nemen is dat Samuël als eerst-

geborene de woning van zijn vader geërfd had, zie 1 : 19, 2 : 11. וישׁם enz. — deze woorden accentueren dat Samuëls leven, ook afgezien van de gerichtsdagen elders, gevuld was met werkzaamheden van bestuur en rechtspraak. Te Rama kwam men van alle kanten tot hem om raad (vgl 8 : 4). Hierin vond hij zijn bestemming. Maar ook het priesterlijk element ontbreekt niet. Dit komt uit in het slot ויבן שׁם enz.: *daar heeft hij ook een altaar voor Jahwe gebouwd.* Bij belangrijke vergaderingen en beslissingen moesten offers gebracht worden, en na de val van Silo was er nog niet terstond een heiligdom, dat als religieus centrum beschouwd kon worden. Het nageslacht van Eli heeft zeker ook niet zo spoedig het verloren prestige kunnen herwinnen. De eredienst was dus nog niet gecentraliseerd en ook hiervoor was tijd nodig. Maar dit was geen beletsel om een zuivere cultus in te stellen en in stand te houden, zie bij vs. 4. Wij mogen aannemen dat God zich ook te Rama aan Samuël heeft geopenbaard, zoals voorheen te Silo, zie 8 : 7 vv., 21 v., 9 : 15 v. Zo kon hij het volk terugleiden „sur la voie du yahwisme authentique, intégral", Gaubert, blz. 71. Stellig kan gezegd dat het altaar „atteste le caractère religieux de son gouvernement" (Med). En al ontbreekt de ark in Rama, toch is in Samuëls „Tätigkeit" „ein gutes Stück lebendiger Theokratie" (Schneider) belichaamd.

Door A. Weiser is in zijn „Samuel", blz. 5—24, een speciaal hfdst. gewijd aan *Samuels „Philister-Sieg"* met als ondertitel: „Die Ueberlieferung in 1. Samuel 7". W. brengt verschillende bezwaren in tegen de beschouwingen en hypothesen van Noth en betoogt dat cap. 7 betrouwbare overleveringen tot een geheel heeft verbonden, die een juiste blik geven op de figuur van Samuël als voorbidder, profeet en richter. De „Philister-Sieg" is evenwel „offenkundig eine Fiktion" (blz. 18), wijl het bericht hierover niet is te verenigen met andere berichten „von einer Fortdauer" der drückenden Philister-Herrschaft (1 Sam. 9 : 16, 10 : 5, 13 : 2 v., 19 vv.)", blz. 9. Vlg. W. is dan ook vs. 7 en vss. 10—14 als „sekundärer Zuwachs" (blz. 21) te beschouwen. Tekstcritisch hangt deze bewering geheel in de lucht, maar ook uit historisch oogpunt is het al heel moeilijk te aanvaarden dat de Filistijnen op geen enkele wijze zouden gereageerd hebben tegen Samuëls optreden als richter en zijn arbeid voor de opheffing van Israël uit zijn religieuze en nationale depressie. De betrekkelijk passieve — althans niet-agressieve — houding der Filistijnen gedurende Samuëls richterschap vereist ter verklaring juist een gebeurtenis als in 7 : 10 v. is beschreven, waardoor aan hun superioriteitsgevoel een pijnlijke slag werd toegebracht. W. gaat er bij zijn betoog van uit dat de uitspraken in vss. 13—14 in zeer ruime zin moeten worden opgevat. Hierover is in de tekst reeds gesproken, zie blz. 186 v. In elk geval onjuist is W.'s voorstelling dat Israël vlg. 7 : 14 „in den Besitz der ganzen philistäischen Küstenebene von der nördlichsten bis zur südlichsten Stadt gelangte" (blz. 23). De woorden „van Ekron tot aan Gat" laten deze uitleg niet toe. Overigens zie men § 4 sub C, blz. 33 vv.

Het bovenstaande geldt ook met betrekking tot het artikel van Buber (aang. blz. 29), inzoverre deze evenmin geloof hecht aan het bericht van de overwinning bij Eben-Haëzer (blz. 117—119); vgl. Sellin-Fohrer, blz. 243; Noth, Ueb. St., blz. 55.

B. De instelling van het koningschap; Sauls voorspoedig begin; Samuëls afscheid (Hfdst. 8—12)

Literatuur: Men zie vooral de reeds in de lit.-lijst genoemde studies van Koolhaas en Weiser.

Speciaal over het thema van deze capita handelen:
W. Beyerlin, Das Königscharisma bei Saul, in: ZAW 73, 1961, blz. 186—201.
M. Buber, Das Volksbegehren, in: In memoriam Ernst Lohmeyer, Stuttgart, 1951, blz. 53—66.
Idem, Die Erzählung von Sauls Königswahl, in: VT VI, 1956, blz. 113—173.
W. A. Irwin, Samuel and the rise of the monarchy, in: AJSL, vol. LVIII, 1941, blz. 113—134.
I. Mendelsohn, Samuel's Denunciation of Kingship in the light of the Akkadian Documents from Ugarit, in: BASOR 143 (1956), blz. 17—22.
K. Möhlenbrink, Sauls Ammoniterfeldzug und Samuels Beitrag zum Königtum des Saul, in: ZAW 73, 1961, blz. 186—201.
J. Muilenburg, The form and structure of the convenantal formulations, in VT IX (1959), blz. 347—365.
R. Presz, Sauls Königswahl, in ThB, 1933, blz. 243—247.
J. Schelhaas, De instelling van het koningschap en de troonsbestijging van Israëls eerste koning, in: GTT 44, 1944, blz. 241—272.
A. van Selms, The armed forces of Israel under Saul and David, art. in: Studies blz. 55—66.

Cap. 8—12 vormen krachtens hun thema een uiterst belangrijk en integrerend onderdeel van 1 Samuël en zijn dan ook reeds in de Inleiding ter sprake gekomen, zie b.v. blz. 18 v. en vooral 36 v. Het geheel draagt weliswaar een samengesteld karakter, het berust wrsch. op tradities van verschillende herkomst, vertoont ook afwisseling in toneel en achtergrond (Rama, Gibea, Mispa, Gilgal), maar laat zich toch lezen als een aaneengesloten verhaal, waarvan de onderscheiden pericopen elkander aanvullen, zodat men après tout een „einheitliche" voorstelling ontvangt (zie b.v. de weergave ervan bij Baarslag, blz. 33—48, ook bij Schoneveld in BEH, blz. 276, en Buber's opmerking (Erz. blz. 113, geciteerd boven, blz. 29). Dit wordt indirect bevestigd doordat slag op slag valt te constateren dat zij die zich a priori critisch stellen tegenover de feitelijke mededelingen van de tekst, zeer licht komen tot het geven van innerlijk tegenstrijdige en onaanvaardbare voorstellingen van het historisch verloop. Enkele voorbeelden hiervan zijn boven, blz. 38 v., gegeven. Te wijzen is ook op het betoog van Presz a.a. om 10 : 17 vv. en 11 : 1—15 te verklaren als parallelle berichten over dezelfde gebeurtenis. Zeer verbreid is de gedachte dat cap. 11 het oudste en meest betrouwbare verhaal is over Sauls verheffing tot koning, al gaat b.v. Weiser daarbij veel minder ver dan Irwin, die het „uncertain" acht of Saul „had relations to Samuel" (a.a. blz. 134). Aangezien deze en dergelijke gevoelens niet op de tekst zelf berusten, is er geen aanleiding om er bij de exegese zelf telkens op terug te komen.

HOOFDSTUK 8

Israël verlangt een koning

1—5. *De aanleiding tot het verzoek*

De aanhef van ויהי tot en met 'שׁ toont duidelijk dat dit verhaal inzet op een veel later tijdstip dan de vergadering en de slag bij Mispa plaats vonden, 7 : 5—12. Samuël is oud geworden, wrsch. niet jonger dan 65 jaar. Dit is een belangrijk gegeven, dat niet mag worden verwaarloosd, zoals meermalen geschiedt (b.v. door Buber, a.a. blz. 120). Terstond zij opgemerkt dat we in vs. 4 alweer een paar jaar verder zijn. Intussen heeft men immers ervaring opgedaan met de zonen van Samuël. וישׂם enz. — deze maatregel vindt haar oorzaak in Samuëls hoge leeftijd. Terecht merken versch. comm. op dat zij niet inhoudt een neerleggen van zijn ambt. De bedoeling was dat zij een deel van zijn taak (die hem te zwaar werd) overnamen, vgl. Goldman. Edelkoort noemt hen hulprichters (blz. 84), vgl. Hertzb. 'שׁ kan hier, ook met het oog op vs 3, het best door *rechters* vertaald worden. לישׂראל toont wel dat hun bevoegdheden een meer dan plaatselijk, regionaal karakter droegen. Vs. 2 noemt hun namen en als hun standplaats באר שׁ', de zuidelijkste grensplaats van Kanaän, reeds genoemd in 3 : 21, waar wellicht reeds toentertijd een heiligdom was, zie Amos 5 : 5. Het is aannemelijk dat Samuël ook zelf Berseba wel bezocht heeft, zoals Edelkoort veronderstelt (blz. 84), maar de suggestie dat vlg. een meer oorspr. tekst de één van Samuëls zonen „zijn ambt uitoefende in Berseba en de ander in Dan" (id., blz. 85 v.), is af te wijzen als zijnde zonder enige grond in de tekst. De oudste zoon heette יואל = Jahwe is God, de jongste אביה = vader is Jahwe. Dat Samuël gedacht heeft aan „ein erbliches Richteramt für sein Haus" (Gutbrod), is mogelijk, maar niet bewijsbaar. Men heeft de aanstelling van zijn zonen eenvoudig te beschouwen als het voldoen aan een uit de practijk opgekomen behoefte, hoogstens als een proefneming, die dan echter tot een fiasco geworden is doordat zijn zonen לא הלכו enz., vs. 3. De ו is adversatief te nemen. Het qerê דרכיו verdient de voorkeur boven het ketîb, wijl in zulk een geval meestal de plur. gebezigd wordt, zie vs. 5 en b.v. Jes. 55 : 8; het woord ziet op Samuëls gehele wijze van optreden, zijn levenshouding, vgl. ons „in zijn voetstappen treden" (VdBorn). Het gedrag der zonen wordt nader getekend in drie trekken, die één geheel uitmaken: נטה qal met אחרי is terzijde afwijken, neigen in een bepaalde richting, Ex. 23 : 2, volgen, Ri. 9 : 3, najagen, dus „„zij waren op winstbejag uit" (NV), *zochten hun eigen voordeel;* בצע = gewin, vaak in malam partem, b.v. Ex. 18 : 21; verder ויקחו שׁ' = *zij namen geschenken aan;* שׁחד bet. zonder meer geschenk, 1 Kon. 15 : 19, maar heel dikwijls in de zin van van omkoopsgeschenk, b.v. Ex. 23 : 8; Deut. 10 : 17, 16 : 19; in de derde plaats ויטו מ', d.i. wijl 'נ hier in hif staat: zij verdraaiden, verbogen het recht in zijn tegendeel; משׁפט is hier niet zozeer de rechtsregel (dan zou het met lidw. en את־ staan, maar bijna synoniem met צדק, zie Ps. 89 : 15, het ideëele recht, vandaar b.v. de vert. van Med: „ils violèrent la justice", vgl. Goldman. Zij deden dus wat vooral bij een rechter volstrekt ontoelaatbaar is en dan ook in de Mozaïsche wet ten sterkste

gelaakt werd, zie Ex. 23 : 2, 8; Deut. 16 : 19, 27 : 25, ook Ps. 15 : 5, Spr. 17: 23; vgl. Hertzb.

In nauw verband hiermede staat nu wat vs. 4 zegt: ויתקבצו enz.; hetzelfde verbum in 7 : 7, thans met een vreedzaam doel. De זקני י' zijn reeds in 4 : 3 genoemd, we zijn nu echter een generatie verder; het כל wijst op afvaardiging uit vele stammen, zodat vss. 7, 10, 19 v. kunnen spreken van העם. Inderdaad vertegenwoordigen zij Israël; hun samenkomen te Rama veronderstelt dat zij reeds voeling met elkander gehouden hebben, zodat het niet een actie betreft van enkele drijvers of malcontenten, maar van wettige vertolkers van „das Volksbegehren" (Buber). ויאמרו enz. — de in 5a gesproken woorden slaan letterlijk terug op de feiten van vss. 1 en 3 en veronderstellen dat men al enige tijd — laten we zeggen: drie tot vijf jaren — de gestie der zonen van Samuël heeft kunnen gadeslaan en zich daarover een oordeel heeft gevormd. Enerzijds Samuëls hoge leeftijd, anderzijds het laakbaar gedrag van zijn zonen vormen nu de aanleiding voor het verzoek in 5b. עתה trekt de conclusie: שימה enz. = *nu dan,* vgl. 15 : 3, *stel een koning over ons aan.*

Hoewel de zin van deze woorden betrekkelijk eenvoudig is, kan men toch de strekking ervan, m.n. van ככל־הגוים, verschillend opvatten. Daarover straks. Eerst moet de vraag beantwoord of de oudsten zich in hun woordkeus opzettelijk hebben aangesloten bij Deut. 17 : 14, dan wel of (juist omgekeerd) „deze tekst kennelijk door 1 Sm is geïnspireerd" (VdBorn). De sterke overeenkomst is niet te miskennen en deze kan niet toevallig zijn. Wel spreekt Deut. hypothetisch en in de 1e persoon en ontbreekt daar de doelstelling לשׁפטנו, maar de constr. שׂים מלך en de andere bepaling ככל־הג' zijn precies dezelfde (de bijzin אשׁר enz. in Deut. kan buiten beschouwing blijven). Nu kan hier niet worden ingegaan op de kwestie of inderdaad het boek Deuteronomium eerst uit de latere koningstijd dateert (zie daarover Inl § 5), in welk geval het dus na Sm zou zijn ontstaan. Maar ook al zou men dit willen aannemen, dan moest het toch nog hoogst onwaarschijnlijk geacht worden dat de auteur van Deut. de woorden voor het in 17 : 14 gegeven voorschrift zou ontleend hebben aan hetgeen de oudsten tot Samuël gezegd hadden, vs. 5. Immers hun verlangen wordt niet alleen door Samuël, maar ook door Jahwe zelf ernstig afgekeurd, vss. 6—8. Een later schrijver zou zich stellig ervoor gewacht hebben een zo belaste uitdrukking in een „koningswet" op te nemen. Daarentegen is het alleszins aannemelijk dat de oudsten bij de inkleding van hun verzoek gebruik gemaakt hebben van de hun bekende bewoordingen uit Deut. 17 : 14 om op die wijze hun verlangen een wettig cachet te geven. Dit is des te meer begrijpelijk omdat er in Deut. geen afkeurend oordeel wordt uitgesproken, waarop Samuël zich eventueel zou kunnen beroepen. Wat betreft de vraag naar de prioriteit kan de conclusie dus geen andere zijn dan dat deze aan Deut. toekomt. Maar dan vloeit hieruit onmiddellijk voort dat de begeerte der oudsten naar de letter van de wet niet ongeoorloofd kan heten (aangezien in Deut. 17 : 14—20 het koningschap in principe wordt toegestaan, zie J. Ridderbos KV van Deut. t.p.; eveneens Hulst, Kantt. op Deut. t.p.). Ook dat zij met hun verzoek tot Samuël gaan valt niet te laken, maar is in overeenstemming te achten met het voorschrift in Deut. 17 : 15 (immers Samuël zou hun de wil en de keus van Jahwe kunnen vertolken) en bewijst hoe grote

eerbied zij voor hem hadden. Zij wilden hun richter niet passeren maar constitutioneel handelen. Men zie Schulz, maar vooral Med, die op dit vers breed ingaat en ook citeert Deut. 28 : 26 als bewijs dat het koningschap „était prévu par la Loi".

Toch ligt er in het verzoek van de oudsten een onzuiver element, maar dan niet zozeer in hun woorden als wel in hun innerlijke gezindheid, zie vs. 7. Hetgeen zij vragen is (niet dat Samuël zijn zonen zal bestraffen of zelfs afzetten, zie Edelkoort, blz. 120 v.), maar de vervanging van het onstabiele en incidentele richterschap door de instelling van een nieuwe staatsvorm: de monarchie. Zij vragen om een מלך, een menselijke koning, wiens taak het dan wel zou zijn *om ons te richten,* zoals ook de richters gedaan hadden en Samuël nog steeds deed (in deze term is het regeren, rechtspreken en aanvoeren in de strijd samengevat, zie vs. 20 en vgl. Koolhaas, blz. 46), maar welke koning dan door zijn permanent aanblijven, door zijn militaire kwaliteiten (die Samuël miste) en door de erfopvolging in zijn dynastie meer dan enig richter waarborg zou bieden voor het behoud van de eenheid, de vrijheid, de veiligheid en het voortbestaan van het volk als zodanig. Wanneer zij daaraan echter toevoegen ככל־הגוים is het de vraag wat de strekking is van deze uitdr. die door de NV niet onjuist is weergegeven met *als bij alle andere volken,* vgl. de LXX met και τα λοιπα ἔθνη, ook de LV, De Groot. Terecht wijst Hertzb erop, dat „die Vokabel gôjīm ... das Nicht-israelitische, Heidnische hervorhebt". Maar deze term is ook in Deut. gebruikt en laat nog onbeslist, of men op het oog had een koningschap geheel naar het patroon en het voorbeeld van de oosterse despoten met hun hofstaat en dictatoriale bevoegdheden, zoals die bekend waren uit Egypte en (op kleiner schaal) uit genabuurde landen als Edom, Moab, Ammon, Aram en Fenicië (bij de Filistijnen had men geen monarchie, vgl. Schneider) en zoals ze in vss. 10—18 getekend zullen worden. Dat dit nu in de grond de bedoeling van de oudsten geweest moet zijn, blijkt uit de reactie die van Gods zijde volgt (vs. 7) en uit hun breder geformuleerde eis in vs. 20. Maar dit betekende dan ook ten diepste een breuk met het verleden en met Israëls unieke positie in de wereld der volken. „Israel begibt sich ... aus seiner Sonderstellung auf die Ebene der Anderen" (Hertzb; vgl. Langman, Med, Keil met een citaat van Calvijn; vooral ook Koolhaas, blz. 56—59, zie ook idem, hoofdstuk I „Het koningschap in het oude Oosten"). Edelkoort stemt hiermede wel in, maar zegt erbij dat dit niet „de ware reden" was voor het verzoek van de oudsten, doch dat deze gelegen was in de nationale nood, ontstaan door de overheersing van de Filistijnen (blz. 123). Op deze wijze maakt men echter een onjuiste tegenstelling. Waarom kan de begeerte om aan andere volken gelijk te zijn niet gepaard gegaan zijn met de behoefte aan bevrijding van het juk der Filistijnen? Over dit laatste wordt niet eens expressis verbis gesproken, hierover meer bij vs. 20. Ook vlg. VdBorn was de oorzaak van het optreden der oudsten niet alleen de druk der Filistijnen, maar mede van invloed was „dat Israël onder de culturele invloed kwam te staan van de naburige koninkrijken", (blz. 7), zie idem, art. Samuël (Boeken) in BW, voorts Weiser, blz. 31 v. Zie verder over vss. 4—5 en 6—9 boven, blz. 36 v.v.

6—9. *Het verzoek wordt afgekeerd, nochtans ingewilligd*

וירע enz. — dezelfde uitdrukking in I 18 : 8, II 11 : 27; het subj. הדבר wordt „verdeutlicht" (Keil) door de volgende bijzin; כאשר betekent hier omdat, evenals b.v. Num. 27 : 14, wij zeggen dan *(namelijk) dat zij* enz. Door deze toevoeging worden andere, psychologische, verklaringen (zoals b.v. bij Schulz, Goldman, Gutbrod) van Samuëls misnoegen uitgesloten, zie Edelkoort, blz. 126 v., ook Buber, Volksbeg. blz. 56. Het was de zaak als zodanig (woord en zaak zijn in הדבר onafscheidelijk), die hij verkeerd achtte, ongetwijfeld omdat ze naar zijn overtuiging niet paste bij de theokratische staatsvorm van Israël, zoals hij daarvan gewaagt in 12 : 12 slot, vgl. Ri. 8 : 22 v. Toch geeft Samuël niet een afwijzend antwoord, vermoedelijk omdat hij stond tegenover een algemeen gekoesterde wens, die door de wet niet veroordeeld werd, zie bij vs. 5, al waarschuwde zijn intuïtie hem dat de diepste beweegreden bij Israël niet van zuiver gehalte was. Daarom wil hij eerst Jahwe raadplegen over de wijze waarop hij moet reageren. ויתפלל enz. wijst op Samuëls feeling voor het merkwaardige van de situatie en op zijn diep besef van verantwoordelijkheid. In het verkeer tussen Samuël en zijn God is geen priesterlijk intermediair nodig. Samuël legt de zaak aan Jahwe, Israëls Koning, voor en ontvangt op een voor hem ondubbelzinnige wijze een duidelijk antwoord, waarvan het begin èn het slot hem met verbijstering vervuld moet hebben. שמע enz. — Samuël moet gehoor geven aan de wens van het (door de oudsten gerepresenteerde) volk; לכל enz. = *inzake alles wat zij tot u zeggen,* bereidt reeds voor op een nog volgend gesprek, vss. 19 vv. Dat dit de teneur is van het goddelijk antwoord, blijkt ten overvloede uit de herhaling in 9 a, vgl. 22 a. Als onjuist moet dan ook afgewezen worden de verklaring van Weiser (blz. 35), dasz Samuel zunächst einmal das Volk anhören soll" en zich dus „auf Verhandlungen mit den Aeltesten einlassen" moet. Het ש' בקול in vs. 7 laat geen andere uitleg toe dan de volkomen gelijkluidende uitdrukking in vss. 9 en 22. Over het argument van Weiser dat God niet iets kan bevelen dat Hij „im gleichen Atem ... als schwerste Sünde brandmarkt", kan aanstonds worden opgemerkt dat wat God beveelt niet identiek is met wat het volk begeert, zie echter verder beneden. In de brede motivering ingeleid door כי = want, valt sterke nadruk op de tegenover elkaar gestelde pron. אתך en אתי: *niet u, maar Mij.* מאס betekent afwijzen, terzijde stellen, dus hier: afzetten (aldus De Groot) en wel (wat Jahwe betreft) ממלך enz. — letterlijk om geen koning te zijn over hen, dus àls koning. Het is niet toevallig dat dit woord terugkeert in 10 : 19 en in 15 : 23, 26; 16 : 1 met betrekking tot Saul; vgl. in ander verband Num. 11 : 20, Ps. 118 : 22. God openbaart aan Samuël wat het eigenlijk motief is voor het verzoek van de oudsten: hun afwijzing treft wel hem, maar principiëel Jahwe zelf, van wie Samuël slechts een dienaar is. Ook hij heeft dit wel aangevoeld, maar het hoogst ernstig karakter en het diep-zondige in de houding van het volk wordt hem nu in volle klaarte voor ogen gesteld. De mogelijkheid is daarbij aanwezig dat het volk zich daarvan niet eens ten volle bewust is, vgl. Med: „peut-être à leur insu". Maar dit verontschuldigt de Israëlieten niet. Er is een geestelijke achteruitgang ingetreden, vergeleken bij hun verhouding tot Jahwe te Mispa, circa 25 jaar geleden, zie 7 : 5—6. In

plaats van de oorzaak van de nationale nood en vernedering te zoeken in hun eigen ontrouw jegens hun God, zoeken zij die in het ontbreken van een uitwendig zichtbaar koningschap en verwachten zij uitkomst van een verandering van staatsinrichting (vgl. Keil, Douma, blz. 70). — Op de vraag hoe deze verkeerde gezindheid voor Jahwe een reden kan zijn (zie het כי aan het begin van 7 b) om de wens van de Israëlieten in te willigen, en of zij niet veeleer een strenge straf verdiend hebben, moet het antwoord als volgt luiden: inderdaad is het Gods bedoeling (hetgeen ontkend wordt door Weiser, blz. 43) hen in deze weg te tuchtigen en zo hen aan hun verblinding te ontdekken wanneer zij juist door toedoen van hun eerste koning nog dieper vernederd zullen zijn (zoals dat bij Sauls nederlaag en dood, cap. 31, het geval geweest is). Het gaat dus om een daad van paedagogische aard, waarmede Jahwe Israël langs een omweg wil leiden naar een betere houding tot Hemzelf en naar een schoner toekomst. Maar voorts houdt Jahwe's antwoord ook in dat nu naar zijn voornemen de tijd gekomen is om het koningschap in Israël te vestigen. Inzoverre was er dus in het volksverlangen iets dat strookte met Gods eigen bedoelingen. Maar Hij laat zich de teugels niet uit handen nemen: het zal zijn een koningschap — niet los van Hem, maar — in zijn dienst, en op die wijze het middel tot verheffing van Israël (zie II 5 : 12, 7 : 23 v.). De theokratie voor welke Samuël met zorg vervuld is, zal dus voortbestaan. Terecht verklaart ook Noth: „Das Königtum . . . war grundsätzlich unterstellt dem im Prophetenwort sich bekundenden göttlichen Willen", onjuist is echter dat Noth als tweede factor noemt „die darauf folgende Anerkennung durch die Aeltesten der Sippe" (Ges. St., blz. 28); immers de goddelijke beschikking was beslissend en de koning zou niet in dienst staan van en onderworpen zijn aan het volk, maar alleen aan God. Zie ook boven, Inl. § 4, blz. 18 v., 36 v. en vgl. Hertzb, Buber, Erz. blz. 121, en Schelhaas a.a. blz. 242 v.

Vs. 8 kan beschouwd worden als een toelichting bij 7 b en toont aan dat de actie der oudsten zich toch ook tegen Samuël richt. ככל enz. is niet een voortzetting van vs. 7 (De Groot, VdBorn), want met כ correspondeert het כן aan het begin van de hoofdzin in 8 b, dus „juist zoals zij" enz. (NV; vgl. de LV die met „jegens Mij" de LXX volgt, zie BH). In מיום tot en met הזה wordt heel de historie sedert de exodus samengevat. Aan dit feit wordt menigmaal herinnerd, Deut. 6 : 21—23, Joz. 24 : 6 vv., Ri 2 : 1, Ps. 77 : 16—21, 78 : 12 vv., Ps. 105 en 106, Jer. 31 : 32, niet altijd — maar toch meermalen — in verwijtende context, zoals hier. De woorden ויעזבני tot en met אחרים kunnen het best (met Smith e.a.) als parenthese worden opgevat, men lette op de verandering in tempus; zij dienen als illustratie van de מעשים en herinneren sterk aan Ri. 2 : 13, 10 : 13. De vermelding is juist in dit verband zinvol, want zoals zij in het verleden Jahwe loslieten om andere goden te dienen, *zo doen zij nu ook* tegenover Samuël, die naar hun oordeel moet heengaan en voor een ander plaats maken. Indirect is hier het vragen om een koning getekend als afgoderij, vgl. Schelhaas. Hierin ondervindt Samuel dus niets anders dan Jahwe zelf „Dieu console par cette pensée son prophète" (Med). Niettemin blijft de opdracht gehandhaafd ועתה ש׳ ב׳, 9 a. Alleen moet de uitvoering even worden opgeschort. אך geeft vaak een zekere restrictie te kennen, b.v. Ri. 6 : 39; hier en 12 : 20 betekent het *evenwel*. Israël mag niet ongewaarschuwd het gevaar-

volle risico van het koningschap nemen; het moet goed weten waaraan het zich dan blootstelt. עוד heeft in hif. kennelijk de betekenis waarschuwen, b.v. Ex. 19 : 21, 21 : 23; 1 Kon. 2 : 42, en zo is het ook hier en dit moet blijkens de inf. abs. met ernst en nadruk geschieden. Wat Keil wil nl. „Zeugnis ablegen gegen jem." (ook Med spreekt van „une attestation solennelle", vgl. Gutbrod: „bezeuge") past niet in het verband en klopt niet op de inhoud van vss. 11—18, die een waarschuwend karakter dragen. Wel is het juist als Keil de woorden והגדת enz. explicative wil opvatten „indem du verkündigst". Het object van dit verbum (perf. cons.) משׁפט kan stellig niet met VdBorn e.a. (ook Noth blijkens zijn spreken over „Königsrecht", Ges. St. blz. 28 v., noot 27—29) in die zin worden verstaan als de samenvatting van wat de koning rechtens toekomt, zoals 2 : 13 dit zegt met betrekking tot de priesters of zoals Deut. 17 : 14—20 het voorschrijft, zijn „Rechtsanspruch" (Köh-B), welke betekenis מ' המ' dan ook zou hebben in vs. 11. Dat מ' deze betekenis op tal van plaatsen heeft, valt niet te betwisten, men zie slechts de lexica. Dit is b.v. het geval in 10 : 25, zie aldaar. Evenwel betekent het ook heel dikwijls iemands „Art, fashion, Verhalten, attitude (1 S. 27, 11)" — zie Köh-B —, dus zijn wijze van doen, zijn optreden, (het geheel van) zijn gedragingen en gewoonten, b.v. Ri. 13 : 12, 1 Kon. 18 : 28. En blijkens de gehele samenhang moet in vss. 9 en 11 deze zin aan מ' gehecht worden, zoals met name wordt voorgestaan door Goldman („the manner"), Hertzb, Med, en Gutbrod. De NV vertaalt terecht met Schulz, De Groot, Leimb, Rehm „optreden" (vgl. de Stv „wijze"), evenzo AV en RV („manner") en dit is dan ook beter dan „recht" (LV), dat ruimte laat voor misverstand. Beslissend is wel het feit dat vss. 10—18 „een beschrijving is van de willekeur, waarmede de vorsten in die tijd hun onderdanen tyranniseerden" (Koolhaas in een brede bespreking blz. 59—60). Tegen de opvatting van VdBorn pleit dat vss. 11—18 volgens hem moet dateren uit een tijd na Salomo, waarin „het koningschap zeer impopulair was" (evenzo Buber, zie bij Koolhaas). Deze gedachte is echter van alle grond ontbloot; welbeschouwd bevestigt zij (indirect) de hier voorgestane opvatting van מ', want juist àls waarschuwing tegen de aanmatiging die men van een (onafzetbare) koning zal kunnen verwachten, is vss. 10—18 in Samuëls mond en in dit caput uitnemend op zijn plaats. De veronderstelling van VdBorn e.a. wordt behalve door De Groot, Koolhaas en Schelhaas a.a., ook bestreden door I. Mendelsohn, vlg. wie de tekening van „the manner of the king" in vss. 11—18 geheel overeenstemt met die van de Ugaritische oorkonden en zeer wel op Samuël zou kunnen teruggaan, a.a. blz. 17—22; eveneens door Weiser, blz. 38 vv., ten dele op dezelfde gronden, en door Kroeze, blz. 21. Over מ' zie men nog van Hertzb het bij 2 : 12 v. genoemde artikel.

Het antwoord van Jahwe is derhalve duidelijk: het verzoek om een koning wordt op grond van de erachter werkende motieven afgekeurd, maar nochtans ingewilligd (niet omdat God het volk toch maar zijn zin wil geven, dus uit laakbare toegefelijkheid, maar) omdat Hijzelf het koningschap in deze situatie voor Israël nodig acht. God neemt steeds redenen uit zichzelf. Er is geen grond om te vragen of Samuël „werkelijk God hierin wel volkomen verstaan heeft" (Brouwer, blz. 146). Hij zal werkelijk wel begrepen hebben dat Jahwe niet zijn verbond met Israël verbreken wilde en het volk niet in toorn van zich

stiet, maar dat in de nieuwe staatsvorm naast bestraffing ook een zegen verscholen lag. Terecht zien Hertzb, Schneider, Asmussen hier een parallel met Gods handelwijze na de zondeval, waarin ook straf en zegen verbonden zijn (Gen. 3 : 14 vv.). En al gingen Gods gedachten ver boven die van Samuël uit, zijn opdracht was voor geen tweeërlei uitleg vatbaar: שְׁמַע בְּקוֹלָם. Over De Boer's gevoelen inzake de haard van het verzet tegen het koningschap is boven gesproken, zie blz. 38.

10—18. *Samuël geeft een schets van een despotisch koningschap*

ויאמר enz. — het is moeilijk aan te nemen dat hier werkelijk bedoeld is dat Samuël ook reeds terstond mededeling deed van zijn opdracht om een koning aan te stellen. Ongetwijfeld heeft hij dit — om de kracht en de uitwerking van zijn waarschuwende woorden niet bij voorbaat te verlammen — nog even in petto gehouden. Wel staat er כל־ד׳, maar vs. 10 laat zich verstaan als inleiding op vss. 11 vv., zodat dáár eigenlijk eerst volgt wat Samuël inderdaad gezegd heeft. Daar hij vooraf Jahwe geraadpleegd had, moesten zij tot wie hij sprak — העם enz. tot en met מלך — wel de indruk krijgen dat hun verlangen van Gods zijde als een grote dwaasheid veroordeeld werd en dat zij in hun eigen belang beter ervan konden afzien. Het tweede ויאמר neemt dus het eerste weer op. Over מִשְׁפַּט zie vs. 9. In het algemeen kan over de volgende schildering gezegd worden, dat zij duidelijk aangeeft, niet hoe een koning zich behoort te gedragen, maar wat een koning „zoals al de andere volken hebben" (vs. 5) feitelijk doen zal. Ongetwijfeld had zij „tatsächliche Verhältnisse in der Umgebung Israels im Auge" (Rehm). Kenmerkend is wel dit: „ein Satz kehrt darin immer wieder: der König wird *nehmen*" (Gutbrod); inderdaad treft men tot viermaal toe יקח aan (vss. 11, 13, 14 en 16) en daarnaast nog tweemaal יַעְשֹׂר (vss. 15 en 17). Als eerste object van dit לקח noemt vs. 11 את־בניכם: deze zal de koning nemen (De Groot en VdBorn vertalen telkens „mag . . . nemen", doch ten onrechte) en hen voor zich (לו) dienst laten doen bij (ב) zijn wagen (sing. moet niet in plur. veranderd worden, מ׳ is niet krijgswagen, zie vs. 12, maar staatsiewagen) en bij zijn paarden. פ׳ is hier niet ruiter, zoals II 8 : 4, maar ziet op de paarden die voor de wagen gespannen zijn, evenals bij Absalom, II 15 : 1, Gen. 41 : 43; in 1 Kon. 1 : 5 worden de paarden niet genoemd. ורצו enz. — subj. zijn de zonen, die de koning moeten voorgaan, als hij uitrijdt, voor vrije burgers een vernederende functie (Schulz). Ook aan het slot van vs. 11 staat מ׳ in sing. לָשׂוּם in vs. 12 hangt nog af van יקח (zie Ges-K § 114 p) en wordt eveneens gevolgd door לו. Men zal zijn zonen niet in het eigen bedrijf kunnen gebruiken, neen, de koning zal hen aanstellen tot bevelhebbers over zijn troepen. שָׂרֵי enz. noemt de grootste en de kleinste legerafdelingen (vgl. 22 : 7, II 18 : 1), waardoor feitelijk de gehele legermacht wordt aangeduid (zie Keil). Schulz acht het mogelijk dat bij deze termen gedacht moet worden aan („Aufseher von Fronarbeiten", omdat het bekleden van militaire rangen „nichts Unwürdiges" is. Maar al is dit laatste niet onjuist, de uitdrukkingen doen toch allereerst aan krijgsdienst denken; Samuël wil dus zeggen: van een koning kan verwacht worden dat hij oorlog wil voeren (vs. 20) tot verhoging van zijn

macht en glorie en daardoor zullen de mannen aan de arbeid op veld en akker onttrokken worden. Hij kon wel aannemen dat een landbouwend volk niet op het krijgsbedrijf gesteld zou zijn. Ook afgedacht daarvan zouden de jonge mannen echter moeten dienst doen ולח' ח' en ולק' ק' = en om zijn akkerland ('ח is eigenlijk subst. verbale, dus: zijn ploegwerk, elders: ploegtijd, Gen. 45 : 6, Ex. 34 : 21, wat hier niet kan) *te ploegen* (hetzelfde verbum 1 Kon. 19 : 19, Jes. 28 : 24) *en zijn oogst binnen te halen,* vgl. 6 : 13. Dat het niet alleen zal gaan om werken des vredes, blijkt behalve uit 12a ook uit ולעשׂות enz., waarbij het herhaalde suffix ו weer accentueert dat het alles ten behoeve van de koning zal zijn en hem toebehoren: *om zijn krijgswapens en zijn wagentuig te vervaardigen;* met רכב (coll.) worden meestal strijdwagens bedoeld, b.v. ook 13 : 5, II 8 : 4. Dat Saul en David deze nog niet gebruikten en eerst Salomo ze invoerde (VdBorn), bewijst alleen maar dat Samuël een juiste blik in de toekomst heeft gehad; strijdwagens waren er wel bij de Filistijnen en andere volken (zie de aangeh. pl.), ook Israël zou ze eens aanschaffen. Naast de zonen noemt vs. 13 de dochters, die bestemd zullen worden tot רקחות ('ר in Neh. 3 : 8 met masc. plur.) = *zalfbereidsters* (LV: specerijbereidsters; Smelik: parfumbereidsters), טבחות (fem. alleen hier, masc. in 9 : 23 v.) = *keukenmeisjes,* en אפות (idem, masc. Gen. 40 : 1 v.) = *baksters,* dus alle voor „Diensten die unmittelbar zur Pflege des Körpers gehören" (Schulz). Zalf gebruikte men niet alleen als geneesmiddel, maar ook dagelijks voor het soepel en zacht houden van de huid en verfrissing van het gehele lichaam, zie b.v. Ps. 92 : 11, 104 : 15. Over opneming van de dochters in een harem wordt niet gesproken (De Groot). De koning zal zijn requisitieaanspraken ook doen gelden op het stoffelijk bezit. Vlg. vs. 14 zal hij van de 'שׂ, 'כ en 'ז *akkers, wijngaarden en olijfplantingen* (vgl. Ex. 23 : 11, Ri. 15 : 5) juist de beste ('הט slaat op al de genoemde categorieën) *nemen en aan zijn dienaren geven* voor hun levensonderhoud of als bezit (vgl. 22 : 7), hetgeen nog niet wil zeggen: als onvervreemdbaar goed (vgl. De Groot). Vlg. VdBorn is vs. 14 „overdreven" en hij beroept zich daarvoor op 1 Kon. 21 : 1—4 (Achab kon niet zonder meer het land van Nabot bij zijn domein voegen). Maar vs. 14 toont dan ook juist dat Samuël geen rechtsnormen voorschrijft, doch het misbruik dat de koning van zijn feitelijke macht zal maken. En dat heeft Achab in casu juist wèl gedaan, 1 Kon. 21 : 16 (vgl. Med). Vs. 15 spreekt over het grondbezit dat men zal mogen behouden. עשׂר qal, alleen hier en vs. 17, is blijkbaar trans. „mit dem Zehnten belegen" (Köh-B), voor een tiende deel belasten, dus *de tienden heffen van.* Als object noemt de tekst זרעיכם וכ', maar natuurlijk zijn het koren en de druiven bedoeld, dus *de opbrengst van uw zaaivelden en wijngaarden.* ונתן — zie bij vs. 14, het object is af te leiden uit 15a: de tienden. Van עבדיו — een zeer ruim begrip, dat hoog en laag omvat — worden onderscheiden סריסיו = *zijn hofbeambten,* dus personen die in onmiddellijke dienst van de koning staan, tot zijn hofpersoneel behoren, soms ook 'ע genoemd, b.v. II 12 : 18 v. סרים betekent volgens sommige comm. eigenlijk eunuch, zie Ges-B, Kö.Wb; vlg. Köh-B staat deze betekenis alleen vast in Jes. 56 : 3 v. en in enkele plaatsen uit Ester; in dezelfde geest. De Vaux, I blz. 217; ook Ges-B acht echter de betekenis „Höfling" mogelijk en dit is nù wel de algemene opvatting (niet bij LXX en Vg). De lijst is hiermede nog niet vol. Er is

behalve dode ook levende have, waarover de koning zal beschikken nl. de slaven en slavinnen, vs. 16. Hertzb heeft wrsch. wel gelijk als hij wijst op de overeenstemming tussen onze tekst en de opsomming in het tiende gebod vlg. Deut. 5 : 18 (21) en opmerkt „(das) wird kein Zufall sein". In verband hiermede wil hij dan i.p.v. בחורים (= jonge mannen) met LXX (τα βουκολια ὑμων) lezen בְּקָרְכֶם = uw runderen (aldus ook Schulz, Leimb, Rehm, Med, zie BH; eveneens Keil, die echter יכֶם.. wil lezen, wat juister is). Hiervoor is inderdaad veel te zeggen (ook De Boer staat i.c. niet geheel afwijzend), maar het tiende gebod biedt voor deze emendatie geen steun daar het èn in Deut. èn in Ex. שׁורו heeft. Het sterkste argument is: 1. dat het onmiddellijk volgende החמורים geen geschikte parallel is van „uw jonge mannen", en 2. dat l.g. reeds begrepen zijn in „uw zonen", vs. 11, terwijl hieraan nog kan toegevoegd dat הטובים beter past bij dieren dan bij mensen en dat ook צאן (vs. 17) veronderstelt dat het rundvee niet vergeten is. In dit geval staat o.i. de LXX dan ook sterker dan de MT, die gevolgd wordt door De Groot en verdedigd door H. J. Stoebe, VT 4, 1954, blz. 177—184, vgl. ook Edelkoort, blz. 133. De koning zal deze alle voor zich aan het werk zetten, hetzij bij de landarbeid of bij bouwwerken of andere herendiensten, waarbij runderen en ezels zware lasten kunnen dragen of vervoeren (b.v. II 6 : 6). Ook het bezit aan kleinvee zal niet onbelast blijven, de tienden zijn voor de koning, zie vs. 15. Dit alles culmineert in 17b: *en gij zelf zult hem tot slaven zijn.* Men zal het schoonschijnende en begeerde voorrecht „een koning te hebben als de andere volken" met zijn persoonlijke vrijheid en eigendom moeten betalen.

Uit dit slot van vs. 17 blijkt weder duidelijk dat we in vss. 11—18 met een waarschuwing te doen hebben. Deze spitst zich toe in vs. 18 (vlg. VdBorn „een paraenetische toevoeging", inderdaad echter een volkomen passend slot). זעק ook 7 : 8 v. Ook nu is bedoeld een roepen tot Jahwe, maar ditmaal niet vanwege een dreigende vijandelijke aanval, maar מלפני מ' = uit oorzaak van, *wegens* (het optreden van) *uw koning.* ביום ההוא slaat niet op een bepaalde dag; maar op het (toekomstig) tijdstip van de in 17b getekende situatie. De woorden אשׁר enz. accentueren dat het volk de toekomstige noodtoestand aan zichzelf zal te danken hebben; zij houden niet in dat de koningskeuze buiten Jahwe om zal gaan; het gaat hier nog niet om „Erwählung der Person, sondern . . . der Staatsform" (Schneider). ולא enz. — adversatief op te vatten: *maar* enz. Juist omdat het volk eigenzinnig een koning verlangd en de vermaningen in de wind geslagen heeft, zal het op zijn noodgeschrei van Jahwe geen antwoord krijgen *op die dag:* de herhaling geeft aan het slot van Samuëls toespraak een dreigende klank. — De LXX heeft (evenals de Vulg) daarna nog een geheel overbodige toevoeging, „which weakens the style" (De Boer, blz. 59).

19—22. *Het volk volhardt bij zijn eis*

וימאנו enz. toont dat Samuëls woorden „geen klankbodem" (Smelik) vonden bij het volk. Versch. comm. wijzen op het zielkundig verklaarbare van de weigering om Samuël gehoor te geven. Er is echter geen grond om aan te nemen dat העם hier àndere personen of een bredere groep wil aanduiden dan de oudsten uit vs. 4, zoals b.v. Schulz en VdBorn menen, Edelkoort spreekt zelfs

van „een volksmassa". Er was geen volksvergadering belegd. Dat de oudsten, familie- en stamhoofden, voor geen rede vatbaar waren, laat zich afdoende verklaren als bewijs dat de idee van „een eigen koning als andere volken" reeds te diep wortel had geschoten en te zeer verbreid was om die weer los te laten. De oudsten argumenteren niet, zij zijn ontoegankelijk voor de geopperde bezwaren en reageren zelfs tamelijk scherp met לא enz. Over כי אם na een negatie zie Ges-K § 163 a. Hun verzoek is een eis geworden: *er moet een koning over ons staan;* de bedoeling is: een man die wij zien kunnen en waar wij trots op kunnen zijn. Het koningschap van Jahwe is hun te geestelijk, zij verwerpen het „weil es nicht greifbar und nicht wirksam genug ist" (Buber a.a., blz. 121). Wat men begeert en verwacht volgt in vs. 20: והיינו enz. Hier komt het eigenlijke motief naar voren: *dan zullen ook wij zijn als al de (andere) volken,* d.w.z. Israël heeft „het besef van zijn apartheid ... als volk van God verloren" (Langman), en heeft vergeten dat dáárin juist de reden voor heel zijn bestaan gelegen was; vgl. Weiser, blz. 38. ושׁפטנו enz. geeft een uitwerking van het vs. 5 gezegde, zie aldaar. Uitdrukkelijk wordt nu gesproken van de koninklijke taak om het volk te beschermen door strijd te voeren tegen zijn vijanden. יצא לפ׳, ook Ri. 4 : 14, ziet op het uittrekken aan de spits van een legermacht, vgl. 18 : 16. נלחם is feitelijk evenals 18 : 17, 25 : 28 transitief gebruikt, vgl. Brock § 98 a. De LXX heeft מ׳ opgevat als sing. (τον πολεμον ἡμων) maar andere vertt. en de comm. hebben terecht de plur. gehandhaafd. Men verwacht dat er meermalen oorlog gevoerd moet worden, vgl. vs. 12 en daartoe heeft men behoefte aan „un chef permanent" (Med). Merkwaardig is dat er over een acute bedreiging, hetzij van Filistijnen of van Ammonieten geen woord gesproken wordt. Geen nationale vijand wordt met name genoemd, hoewel niet alleen uit het westen (zie 9 : 16) maar vooral ook uit het oosten (zie 12 : 12) donkere wolken kwamen opzetten. Wij moeten aannemen dat de auteur daarover opzettelijk gezwegen heeft om in cap. 8 àlle licht te laten vallen op de hoofdzaak: de houding van het volk in zijn drijven naar een andere staatsvorm („in wezen revolutionair" — zegt Langman terecht), èn de houding die God zelf daartegenover heeft ingenomen door de wens van het volk op een door Hemzelf bepaalde wijze in te willigen. Samuël heeft over de aanhangige kwestie zeker zijn eigen mening gehad, vs. 6, maar fungeert toch in cap. 8 geheel als tussenpersoon, niet eens als bemiddelaar, doch slechts als afgezant tussen beide partijen. Evenals hij namens Jahwe tot het volk gesproken heeft, vs. 10, zo brengt hij ook nu את־כל־ד׳ over aan Jahwe. De constr. דבר באזני ziet op een vertrouwelijk mededelen (vgl. 9 : 15 en 20 : 2 met גלה) en is een bewijs voor het intieme karakter van Samuëls verkeren met Jahwe, vgl. Num. 12 : 7 v. Het antwoord dat hij ontvangt is kort en ondubbelzinnig: שׁמע enz., vgl. bij vss. 7 en 9. „Wie das Volk bei seinem Willen bleibt, so auch Gott. Nur dasz Gott wahrhaftig weisz, was Er will" (Schneider). Het volk krijgt een koning, maar Samuël zal hem aanstellen in naam van Jahwe.

Het getuigt van zeer grote zelfbeheersing dat Samuël nu niet zijn eigen oordeel geeft, doch alleen de tolk van Jahwe wil zijn, ook in vss. 10—18. Wel zal het hem erg zwaar gevallen zijn, de woorden van de oudsten, maar óók de opdracht van Jahwe te verwerken. Dit moet men in het oog houden bij de verklaring van 22 b: ויאמר enz. De אנשׁי י׳ kunnen alleen dezelfden zijn als

de זקנים (vs. 4) of העם, vss. 10, 19. Tot hen zegt hij niet meer dan לכו איש לעירו. Hij ontbindt dus de vergadering en zendt alle aanwezigen naar huis zonder de beslissing van Jahwe te hebben bekendgemaakt. Een mededeling als in vs. 10 ontbreekt in vs. 22, zeker niet onopzettelijk. Dit is vreemd en niet geheel bevredigend. Zonder grond verklaart Buber dat Samuël het volk wegzond, maar de oudsten liet blijven; de tekst kent dit onderscheid niet (Volksbeg. blz. 65). Men is ook niet klaar door te zeggen: „Vs. 22 schept ruimte voor de volgende, promonarchistische overlevering (9, 1—10, 16)" aldus VdBorn. Toch ligt hierin inzoverre iets waars dat de auteur de voorhanden stof planmatig geschikt heeft, ditmaal op zulk een wijze dat het slot van cap. 8 de lezer „in hoher Spannung" (Hertzb) laat. Dit slot is evenwel niet maar een redactioneel verbindingsdraadje, het eist verklaring. Allereerst houdt het in dat Samuël — mogelijk uit paedagogisch oogpunt, misschien ook omdat het hem te moeilijk viel — nog niet een duidelijk-toestemmend antwoord heeft gegeven, vgl. Kroeze blz. 22. Maar anderzijds hield zijn laatste woord volstrekt geen afwijzing in van het verzoek der oudsten (aldus Asmussen: „es bleibt vorläufig alles beim Alten"). Integendeel, wij kunnen veilig aannemen dat deze zeker niet verwacht hadden dat hun streven reeds terstond volledig succes zou hebben, maar zij hebben wel begrepen dat er voor het ogenblik niets meer te zeggen viel en dat zij nog nader bescheid zouden ontvangen. Van hun kant hebben zij niets willen forceren en zijn ze dus heengegaan met het gevoel dat er wel iets bereikt was. In de tweede plaats heeft Samuël niet een positieve toezegging gedaan, omdat hij zelf nog niet terstond wist, hoe het nu verder gaan moest. „He awaited further guidance in the choice of a king" (Goldman). Dat hij in die verwachting niet beschaamd is, zal verhaald worden in cap. 9.

HOOFDSTUK 9

Jahwe brengt Samuël in kennis met de door Hem verkoren koning

Literatuur is vermeld bij cap. 8. Speciaal over cap. 9 handelen:

Miloš Bic, Saul sucht die Eselinnen (1 S. IX), in VT vol. VII (1957), blz. 92—97.

H. J. Stoebe, Noch einmal die Eselinnen des Kiš (1 Sam. IX), idem, blz. 362—370.

Voor de exegese hebben deze artt. slechts geringe waarde. Het verhaal over de ezelinnen draagt vlg. Bic een symbolisch karakter (Kis behoorde tot „die Leibwache der Gottheit", zijn knecht is „Diener des Heiligtums", de geografische namen zijn niet reëel bedoeld, enz.). Stoebe sluit zich ten dele bij dit gevoelen aan en vat het verhaal op als „eine Berufungsgeschichte". Men zie de critiek van Weiser: „Ein solcher Deutungsversuch verkennt die erzählerischen Qualitäten der Darstellung", blz. 49 noot 4.

Over de verhouding van cap. 9 tot cap. 8 werd boven reeds een enkele opmerking gemaakt, zie blz. 44. Het verhaal zelf onderscheidt zich van andere door de „eigenartig geheimnisvolle Ton" (Weiser, blz. 50, vgl. Kroeze e.a.), die de lezer aanvankelijk doet vragen: waar zal dit op uit lopen totdat hem bij vss. 15—16 een licht opgaat (voor Saul zelf komt dit

licht eerst bij 10 : 1). Tot het geheimzinnige van de inkleding behoort m.n. dat in vss. 6—13 wel over Samuël gesproken wordt, maar dan zo dat noch zijn naam, noch zijn woonplaats, noch de reeds 3 : 20 hem gegeven titel van profeet genoemd worden. De vraag naar de reden waarom de auteur zich van deze „sagenhafte" verhaaltrant bedient (men kan ook zeggen: juist dit verhaal heeft opgenomen) kan nog steeds het best met Keil in deze geest worden beantwoord dat dit geschiedde „um zu zeigen dasz weder Saul nach dem Königtume getrachtet, noch Samuel nach eigenem Gutdünken einen Mann zum Könige gewählt habe, den er später wieder verwerfen muszte, sondern dasz Saul ohne sein und Samuels Zutun von Gott zum Könige über sein Volk erwählt wurde" (blz. 72). Het vrijmachtige van Jahwe's beschikkingsrecht over de bezetting van de troon van Israël wordt inderdaad door het gehele verhaal duidelijk geïllustreerd.

Er dient echter ook op iets anders gewezen te worden. Zoals boven bij 8 : 7 werd betoogd, was het Jahwe's bedoeling Israël in zijn eerste koning wegens zijn verkeerde gezindheid te tuchtigen, door aan de wens van het volk gehoor te geven. Maar nu is het merkwaardig dat in cap. 9 van deze eerste koning zulk een gunstig en aantrekkelijk beeld getekend wordt. Hij overtreft allen in Israël door zijn statuur en schoonheid, hij is van gegoede familie, maar acht zich niet te hoog om in het bedrijf van zijn vader werkzaam te zijn en ezelinnen te gaan zoeken; hij gaat vriendschappelijk om met zijn knecht en luistert naar diens raad; hij weert Samuëls lof bescheiden af (vgl. Schneider, Weiser blz. 55), en al wordt niet gesproken over zijn godsvrucht, dit alles betreft toch niet „alleen het uitwendige" (zoals Langman meent). Bovendien — en dit brengt ons al verder dan cap. 9 — wint hij straks niet alleen de gunst van het volk, maar zelfs de genegenheid van Samuël (10 : 1, 24, vgl. 15 : 35) en toont hij zich edelmoedig tegenover wie hem gesmaad hadden, 11 : 13). Dit alles heeft betekenis. Het wil zeggen dat God Saul met heel veel gaven heeft gesierd en hem veel meegegeven heeft wat nodig was om een goed koning te zijn. Zelfs schonk God hem zijn Geest, die hem voorspoedig maakte in de strijd. M.a.w. God heeft het Saul niet moeilijk gemaakt om als koning te slagen, Hij heeft fair play met hem gespeeld en zijn weg geëffend. Men kan zelfs zeggen dat er een zekere gelijkenis valt te zien met de wijze waarop God Adam in het Paradijs heeft toegerust tot zijn taak en bestemming (vgl. Schneider, blz. 70). Wanneer het dan ook in weerwil van dit alles met Saul toch verkeerd gaat, dan ligt dat aan hem zelf, dan is dat (evenals bij onze eerste voorouders) eigen schuld: moedwillige overtreding van het gebod, zie 10 : 8, 31 : 13.

1—4. *Saul gaat de ezelinnen zoeken*

Het begin — ויהי enz. — is als dat in 1 : 1, maar zonder אחד; het gaat nu niet over een onbekend man, maar over de vader van Saul. Dat de naam van zijn woonplaats ontbreekt, moge vreemd schijnen, dit geeft geen grond om met BH מגבעת ב' te lezen; de plaatsnaam ontbreekt ook in de oude vertt. en het argument (van Smith en Schulz) dat vs. 1 aan het slot nog heeft איש ב', gaat niet op (iets dergelijks heeft ook 1 : 1 met aan het slot אפרתי), wanneer wij (met VdBorn, Med e.a.) bij het eerste ב' denken aan het gebied, bij het tweede aan de stam van Benjamin. Evenals van Elkana, 1 : 1, vermeldt de tekst van Kis vier voorvaders. Zijn vader אביאל (= vader is God) wordt in 14 : 51 genoemd als vader van Ner, van wie 1 Kron. 8 : 33 en 9 : 39 zeggen dat hij Kis verwekte; vlg. Med is daar wrsch. te lezen „Ner engendra Abner",

hetgeen dan overeen zou komen met 14 : 51 (aldus ook A. Noordtzij in zijn KV van Kronieken t.a.p.). Is dit juist dan heet de vader van Kis in 1 Kron. 9 : 35 יעואל. De betekenis van de meeste namen is twijfelachtig. Vlg. Med kan קיש betekenen „présent (de Dieu"; in Babyl. namen), צרור „écrin" (= buidel, in II 17 : 13 = steentje; בכורת „premier-né" en אפיח „Yahweh ranime", maar vooral dit laatste schijnt van grond ontbloot, vgl. ook Schulz. Alleen de naam 'ב is duidelijk en geeft een goede zin. Op Kis slaan de beide bepalingen aan het slot van vs. 1. Kittel BH wil איש of בן schrappen, maar LXX en Vg hebben beide gelezen en 'איש ב staat ook II 20 : 1. De gehele uitdrukking dient als gentil. *een Benjaminiet,* deze aanduiding was ondanks 1a niet overbodig, vgl. Ri. 19 : 16. 'גבור ח tekent Kis als een vermogend man, mede daardoor *een man van aanzien,* vgl. Ruth 2 : 1; in 16 : 18 wijst de uitdrukking blijkens de context meer op lichaamskracht en dapperheid (van David).

Van de vader gaat de auteur terstond over op de zoon, de hoofdpersoon in zijn verhaal. Diens naam ontmoeten we al in 1 : 28, maar שאול betekent hier de begeerde, vlg. Oosterhoff een afgekorte naam = (van God) gebeden, vgl. Sealtiël, Hag. 1 : 1. בחור moet naast וטוב blijkbaar niet als subst. opgevat worden en is daarom terecht door Vulg als part. van בחר weergegeven door electus, evenzo Buber, Erz. blz. 123, Schulz, Leimb, Hertzb e.a,. Keil, VdBorn e.a. vertalen „jong", maar „not Sauls age but his physical fitness for kinghood is the point here", aldus Kennedy bij Goldman. In dit verband wijzen enkele comm. erop dat Saul in cap. 13 v. vader blijkt te zijn van een volwassen zoon, een van zijn aanvoerders in het leger, zie over Sauls vermoedelijke leeftijd Inl. § 6. De term 'ב moet zien op zijn edele, vorstelijke gestalte, טוב op de schoonheid van zijn gelaat, waarin hij blijkens ואין enz. alle Israëlitische mannen overtrof (vgl. de beschrijving van Absalom, II 14 : 25), terwijl het slot van vs. 2 hem tekent als een man van athletische lichaamsbouw, *van zijn schouders* (wij gebruiken de plur.) *af stak hij boven al het volk uit.* Saul heeft uiterlijk alles mee, bezit juist de „qualités qui devaient assurer le prestige du chef" (Med).

Bij vs. 3 wordt door sommige exegeten (m.n. Hertzb, Bic en Stoebe (sterke nadruk gelegd op het lidwoord ה vóór אתנות, hetgeen zou moeten aanduiden: àlle ezelinnen. Daarentegen schrappen zeer veel comm. de ה als ontstaan uit dittographie (zo Caspari, Schulz, Rehm). Beide gevoelens zijn af te wijzen; het eerste prest de ה te zeer, tegen het tweede pleit de LXX met αἱ ὄνοι. We hebben eenvoudig te doen met een frequent voorkomend gebruik van het lidwoord (zie Ges-K § 126 q, vandaar vert. Goldman „some asses"). Voor deze opvatting pleit ook dat 'א niet in st. constr. staat, maar gevolgd wordt door ל. De ezelinnen kunnen kostbare rijdieren geweest zijn, vgl. Num. 22 : 21, Ri. 5 : 10. אבד van vee dat zoekgeraakt is, ook Ps. 119 : 176, Jer. 50 : 6. 3a is te beschouwen als voorzin: *toen er enige ezelinnen ... verloren gegaan waren* enz. De constr. את־אחד met מן komt ook voor in Num. 16 : 15 (zie Joüon § 125 h); in ons vs. ligt echter geen nadruk op het telwoord. Saul moet naar eigen keus een van de ondergeschikten (vlg. De Groot een door schuld in slavernij geraakte Israëliet, zie vs. 22) met zich meenemen en erop uitgaan om de ezelinnen te zoeken. De LXX heeft de imper. קום en בקש in plur. weergegeven. Luc heeft een uitbreiding, waarin de opvolging van het bevel bericht wordt, zie bij Smith.

In vs. 4 trekt het de aandacht dat de sing. (2 maal ויעבר) afwisselt met de plur. (2 maal מצאו). LXX en Vg hebben deze oneffenheid glad gestreken door steeds in plur. te vertalen, en Schulz e.a. geven hieraan de voorkeur (vgl. BH), maar het gebruik van de sing. is vooral in 4a volkomen begrijpelijk en onderstreept dat Saul, de in vs. 3 aangesprokene, „die Hauptperson ist" (Hertzb). Overigens liggen de vragen waarvoor dit vs. ons stelt op geografisch terrein. Duidelijk is alleen בהר־א׳, zie bij 1 : 1. Omnium consensu is als punt van uitgang aan te nemen Sauls woonplaats Gibea (10 : 10, 26), reeds bekend uit Ri. 19—21, op de plaats van het tegenwoordige Tell el-Fûl, 6 km ten N. van Jeruzalem, een punt dat reeds kan gerekend worden tot het bergland van Efraïm, dat zich over geheel het midden van Westjordaanland uitstrekt. In dit gebied zullen de beide volgende streeknamen gezocht moeten worden. Meestal brengt men ארץ־שׁ׳ in verband met בעל־שׁ׳ uit 2 Kon. 4 : 42 (aldus b.v. Keil, Schulz, Simons) op de plaats van het tegenwoordige kafr tilṯ, dat gelocaliseerd wordt 15 Rom. mijlen ten N. van Lydda (Keil; vgl. Van Gelderen in zijn KV van 2 Kon. t.p.) of ongeveer 8 km ten Z.O. van qalqiliyeh (Simons). שׁלשׁה wordt in het O.T. alleen hier genoemd en dit geldt eveneens van ארץ־שׁעלים. Vlg. Wellhausen (bij Schulz) was dit = שׁעלבים, Ri. 1 : 35, wat dan weer gelijkgesteld wordt met Salbît ten N.W. van Kirjat-Jearim maar vlg. Simons moet שׁ׳ gezocht worden 10 km ten Z.W. van Sichem, terwijl hij in verband hiermede de streek ארץ־ימיני meent te herkennen in ḫirbet beit yemin, ten Z.W. van het bovengenoemde kafr tilṯ. Dit laatste is stellig onjuist, want redelijkerwijs valt niet te betwijfelen dat met ארץ־ימיני het gebied van Benjamin wordt aangeduid. Wel heeft de LXX cod. B Ἰακειμ, maar cod. A heeft Ἰεμειναιου, vgl. איש ימיני in vs. 1 en II 20 : 1; aldus de opvatting van Keil, Schulz, Leimb, Hertzb, LV, NV. Hiermede stemt juist zeer goed overeen, dat wanneer men ook in dit „land van Jemini" tevergeefs gezocht heeft, Saul ermee wil ophouden en, in „het land van Suf" (vs. 5; dit moet een streek in Benjamin zijn), aangekomen, naar huis wil terugkeren: zij waren nu immers weer in hun eigen stamgebied aangeland. Ook tegen de andere gelijkstellingen en combinaties (Salisa—Baäl-Salisa, Saᶜalim = Saᶜalabbim) zijn overwegende bezwaren. Behalve dat hier alles op gissing berust, is reeds een blik op de kaart voldoende om te constateren, dat Saul en zijn metgezel niet naar het veraf gelegen Baäl-Salisa (Med schat de afstand op ca. 40 km) gegaan kunnen zijn. Zij hadden deze plaats alleen in gestrekte marsen, niet vóór de tweede dag kunnen bereiken, terwijl zij in het geheel nog geen drie dagen onderweg geweest zijn, als zij Samuël ontmoeten en de ezelinnen alweer terecht zijn, vs. 20. Die tijd was voor zulk een tocht vice versa veel te kort, vgl. Leimb, Stoebe a.a. blz. 363. Wij moeten er genoegen mee nemen, dat het hier gaat over niet nader bekende streken, die betrekkelijk dichtbij gelegen waren, maar die wij niet kunnen identificeren (aldus Rehm, Goldman e.a.; vgl. Schelhaas, Oosterhoff). Zeker is alleen dat de mannen (niet naar het Jordaandal maar) het gebergte ingetrokken zijn.

De juiste uitstippeling van Sauls reisroute is voor het vervolg van de geschiedenis „von wenig Bedeutung" (Schulz), maar het is wel van grote betekenis wáár hij ten slotte terechtkwam. Het valt niet te ont-

kennen dat veler gedachten over Sauls reis mede bepaald worden door de overtuiging dat hij Samuël te Rama heeft ontmoet. Bij Simons § 662—665 is dit b.v. zeer duidelijk, zie bij 1 : 1 zijn (m.i. onjuiste) mening over de ligging van Rama. Er moet echter niet alleen gerekend worden met de (trouwens zeer vage) aanwijzingen in vs. 4, maar ook met die in 10 : 2—5 betreffende Sauls route van de plaats waar hij Samuël ontmoet heeft, terug naar Gibea. We staan hier voor de grote puzzle van cap. 9: van welke stad is er sprake in vss. 6, 9, 12 v. enz.? De naam wordt noch dáár noch verderop genoemd. Zonder twijfel is hij opzettelijk verzwegen, evenals aanvankelijk ook door Sauls metgezel niet gezegd wordt wie hij bedoelt. Déze anonymiteit wordt vs. 14 opgeheven: het is Samuël. Waarom noemt de auteur nu ook niet de naam van zijn stad? Het antwoord ligt voor de hand: ieder wist wel dat Samuël te Rama woonde, de auteur behoefde dus na 7 : 17, 8 : 4 niet meer te zeggen, wáár de verhaalde feiten plaats vonden. Dit is dus een zeer sterk argument om aan Rama te denken. Vooral vs. 6 spreekt ook krachtig in deze richting, want de knecht van Kis moet hier toch wel Samuëls woonplaats op het oog hebben. De zaak zou dus uitgemaakt kunnen heten, indien niet 10 : 2 duidelijk scheen te pleiten voor een stad ten Z. van Jeruzalem, dus tamelijk ver van Gibea. Rama (= Er Rām) lag 4 km ten N. of N.W. van Gibea, zie bij 1 : 1 en Atlas, krt 13, 15. Beslissend is de vraag waar we ons het in 10 : 2 genoemde graf van Rachel moeten denken. Volgens Keil staat het op grond van Gen. 35 : 19, 48 : 7 vast, dat dit lag bij Bethlehem, waaruit hij dan afleidt dat de plaats der ontmoeting met Samuël ten Z.-W. van Jeruzalem gelegen was, evenzo Aalders in zijn KV van Gen. t.p. en in die van Jer. 31 : 15 (in mijn KV heb ik mij bij dit gevoelen aangesloten). Toch is deze gedachte aan ernstige bezwaren onderhevig: 1°. In 10 : 2 wordt het graf van Rachel geplaatst בגבול ב', d.i. òf aan de grens òf in het gebied van Benjamin (m.i. het laatstgenoemde), maar geen van beide zijn op Bethlehem van toepassing (dit wordt door Aalders in zijn KV van Genesis toegegeven). 2°. De aantekening aan het slot van Gen. 35 : 19, 48 : 7 heeft terecht het vermoeden gewekt dat hier een minder juiste randglosse in de tekst gekomen is; zij is vooral in Jakobs toespraak (Gen. 48 : 7) misplaatst, terwijl in Gen. 35 : 16 en 19 uitdrukkelijk staat dat men nog onderweg was van Bethel naar Efrat (dat elders nooit een stadsnaam is, maar de streek waarin Bethlehem lag, b.v. Ruth 4 : 11, Mi. 5 : 1 v.). De notitie „dit is Bethlehem" geeft hier dus geen goede zin. Indien deze woorden, הוא ביתל', echter niet tot de oorspr. tekst behoord hebben en op een onjuiste traditie berusten, dan kan met Efrat in Gen. 35 en 48 een andere plaats, dichter bij het 35 : 16 genoemde Bethel, bedoeld zijn. En dan zouden wij dus Rachels graf in de nabijheid van Rama, in het grensgebied van Benjamin en Efraïm mogen localiseren (vgl. Hertzb in het bij 7 : 5 genoemde art. in ZAW blz. 189). Hiervoor pleit zonder twijfel de bekende uitspraak van Jer. 31 : 15, volgens welke te Rama de weeklacht van Rachel wordt vernomen. Waarom juist te Rama? Het is wel zeer aannemelijk dat Jeremia zo spreekt omdat juist dáár de stammoeder zowel van Efraïmieten als van Benjaminieten begraven lag, zie hierover breder Schunck, blz. 9 en 43. In het algemeen kan aan het gezegde nog worden toegevoegd, dat elke aanwijzing ontbreekt, dat Saul zijn onderzoek ook naar het zuiden en zelfs tot in het gebergte van Juda heeft uitgestrekt. En indien het dan *niet* te Rama was, dat Saul Samuël ontmoette, zou de auteur dit dan toch niet op enige wijze aan de lezer hebben bekendgemaakt? Alles saamgenomen moet onze conclusie zijn, dat de in cap. 9 niet genoemde stad Rama geweest is. In deze richting wijst toch ook het feit dat Saul vlg. 10 : 3 mannen ontmoet die op weg naar Bethel zijn, zie de exegese; en in cap. 9 vooral vss. 16 („tot u zenden"), 18 („het huis van de ziener")

en 25 v. Kroeze laat na ampele bespreking de zaak onbeslist, zie blz. 10 v. en 28 v.

Als meest waarschijnlijke conclusie uit het bovenstaande is derhalve aan te nemen dat Saul en zijn reisgezel na in het grensgebied van Efraïm en Benjamin nasporingen te hebben gedaan, uit noordelijke richting de streek naderen waarin Rama gelegen was. Blijkens het herhaalde ולא מצאו en het ואין (= *maar zij*, de ezelinnen, *waren er niet*) is al hun zoeken vruchteloos geweest.

5—10. *Saul op weg naar Samuël*

Het telkens terugkerende המה ziet op Saul en zijn reisgenoot, vgl. vss. 11, 14. Het is wrsch. niet toevallig dat de naam צוף, die we in 1 : 1 ontmoetten, hier terugkeert als naam van de (naar Suf genoemde) streek, waar de stad gelegen was, die de auteur niet met name noemt, volgens Buber e.a. een bedekte aanwijzing dat hij het 1 : 1 genoemde Rama op het oog heeft. באו is met De Groot e.a. als plusq. op te vatten: *toen zij de landstreek van Suf bereikt hadden* (vgl. NV). ונשׁובה — dit behoeft niet beslist „zich omwenden" te betekenen (Keil), alsof ze tot nu toe steeds verder van huis getrokken waren, het is eenvoudig *laat ons teruggaan* (vgl. Schulz). Sauls voorstel berust op de overweging dat de ezelinnen zijn vader ten slotte niet zo veel waard waren als zoon en knecht. חדל met מן, ook Jes. 2 : 22, Spr. 23 : 4, is ophouden zich zorgen te maken over (de zoekgeraakte ezelinnen), in plaats daarvan treedt (naar Saul vreest) ודאג enz., het zich bezorgd maken over het lot der zijnen; hetzelfde verbum passim bij Jer., b.v. 17 : 8, ook Jes. 57 : 11. Subj. van ויאמר is blijkbaar de knecht, die een geheel andere voorslag doet. Het verhaal krijgt bij vs. 6 duidelijk een wending, waardoor „das bisher negative Ergebnis unerwartet ins Positive umgewandelt wird" (Hertzb). הנה־נא schijnt een „formule de politesse" (Med) te zijn, vgl. Gen. 12 : 11, 1 Kon. 22 : 13. De spreker „points to the town, which can be seen from where they stand" (Goldman). Daar is een איש א׳, zie bij 2 : 27. והאיש enz.: *en die man staat in hoog aanzien;* נ׳ ook 22 : 14 (van David), II 23 : 19, 23. De oorzaak daarvan komt aan de dag in כל enz. tot en met יבוא, welk verbum hier de zin heeft van „in vervulling gaan, uitkomen" vgl. Joz. 21 : 45 en elders. De knecht bevestigt met deze woorden hetgeen met betrekking tot Samuël is medegedeeld in 3 : 19. Het zou onjuist zijn uit het gezegde af te leiden, dat de knecht, evenals zijn meester, niet schijnt te weten dat deze Godsman Samuël is (Med e.a., zie boven, blz. 202 v.). Het herhaaldelijk geconstateerde feit dat men op diens aanwijzingen staat kan maken, is een krachtig argument voor de conclusie: עתה enz., *laten wij terstond daarheen gaan.* אולי duidt wel een wel onzekere, maar in casu toch waarschijnlijke mogelijkheid aan (zo ook b.v. 14 : 6, Ex. 32 : 30). יגיד enz. is niet „de weg wijzen" (Stv., AV, VdBorn), maar „inlichten aangaande" (aldus de meeste comm., ook b.v. Vulg, LV, NV); dezelfde zin heeft הגיד met dubbele acc. ook Ezech. 43 : 10. דרך is in dit verband dan ook niet „weg", maar „tocht of onderneming" „but du voyage" (Med; vgl. Gen. 24 : 21), dus *mogelijk zal hij*

ons opheldering geven omtrent de tocht die wij aanvaard hebben. Dit zou dan op verschillende manieren kunnen geschieden.

Vs. 7 vertolkt een bezwaar van Saul. והנה is stellig met de meesten condit. op te vatten (evenzo 20 : 12, II 18 : 11; Ges-K § 159 w noot „und sieh", maar dit past hier niet), vgl. het gebruik van הן, Lev. 25 : 20. Joüon § 167 l noot vert. „si nous allons", maar ziet in הנה slechts een stopwoord. Saul zegt: *maar indien wij gaan, wat kunnen wij voor die man meebrengen?* Het lidwoord heeft hier evenals vs. 6 kennelijk demonstr. kracht. Zelf beantwoordt Saul zijn vraag met כי enz. אזל = vergaan, verdwenen zijn, vgl. Deut. 32 : 36. Uit 10 : 4 kan men afleiden, dat het niet beledigend was iemand enkele broden ten geschenke te geven. Maar het brood was op en wellicht was dit almede voor Saul aanleiding om over terugkeer te beginnen. Naar de betekenis van תשורה (alleen hier) kan men slechts gissen. De LXX heeft πλειον, maar de Vulg sportula, dat mandje, maar ook geldsom kan betekenen, wat goed zou passen. Kö.Wb leidt het woord af van שור = reizen, Ehrlich van een andere radix שור = kijken (zie de lexica), maar beide is onzeker, en meestal komt men dan ook tot de conclusie dat wel bedoeld moet zijn: een geschenk of gift, niet in eetwaar bestaande. VdBorn vert. „iets bijzonders", wat stellig meer verkieslijk is dan van Hertzb „nicht einmal Reste haben wir"; dit laatste had Saul feitelijk al gezegd, en het zou bovendien afleiding van שאר veronderstellen (zoals ook Caspari mogelijk acht), maar ת' heeft geen א. Kittel stelt voor תמורה = „Tauschmittel", maar dit bekende woord (b.v. Ruth 4 : 7) zou door de oude vertt. wel juist weergegeven zijn. Wrsch. is ת' een zeldzaam woord voor beloning of betaalmiddel. Hoe dit zij duidelijk is dat de reisgenoten niet iets van waarde bij zich hadden (althans volgens Sauls mening), dat zij de man Gods konden aanbieden. מה אתנו = „was haben wir eigentlich bei uns?" (Schulz), een vraag die bijna „hopeloos" (Kroeze) klinkt, maar toch nog enige verwachting verraadt. En werkelijk: zij ontvangt een positief antwoord, vs. 8. De brede inleidingsformule 8a suggereert de gedachte dat de knecht opnieuw — ויסף — een woord spreekt dat uitkomst geeft, ook reeds vs. 6. מצא nif. = zich bevinden, aangetroffen worden, b.v. ook 13 : 22, hier met בידי: *ik heb bij mij,* in mijn bezit. רבע enz. — *het vierde deel van een zilveren sikkel.* Over de sikkel zie Bijb. Handb. I blz. 260; Galling BRL, kol. 185 vv.; Schoneveld BEH I, blz. 258 v. Vlg. l.g. had een zilveren sikkel een gewicht van 11 à 12 gram, maar er zijn ook wel sikkels gevonden van 13 gram en Gispen, Comm. op Lev. 5 : 10, noemt 14.55 gram. De geldswaarde is in onze munt moeilijk uit te drukken. De Groot noemt bij ons vs. voor de kwartsikkel „ruim dertig cents", Med „environ 70 centimes", Hertzb „etwa eine halbe Goldmark". De knecht acht het bedrag in elk geval voldoende en wil het de man Gods ter hand stellen in de verwachting והגיד enz. Zie hierover bij vs. 6 slot. Men ontvangt de indruk dat de knecht een oudere man was met meer levenservaring dan Saul; hij had met het oog op een mogelijke noodsituatie enig geld meegenomen. Vs. 10 sluit aan bij vs. 8: Saul geeft zich gewonnen en samen begeven zij zich naar de aangeduide stad. Het gesprek tussen de beide mannen mag niet in die zin verstaan worden dat Samuël hier wordt voorgesteld als een waarzegger, een man met „bijzondere geheimzinnige krachten" en „geopende ogen", een „helderziener" (Edelkoort, blz. 92 vv., vgl. ook VdBorn, Hertzb, Gutbrod), die

zich dan ook voor zijn diensten liet betalen. Bij dergelijke beschouwingen verliest men enerzijds uit het oog dat — in verband met het omsluierd karakter van de vertelling, zie boven bij vs. 1 — de naam van Samuël door de knecht niet is genoemd en dus Saul moest denken dat het over een hem onbekende ging (vgl. Buber, Erz. blz. 124 v.), terwijl men anderzijds voorbijziet dat de knecht niet spreekt over een waarzegger (zie 28 : 3), maar over een man-van-God, en dat het geschenk waarmede men een profeet eer bewees, in Israël gebruikelijk was (zie b.v. 1 Kon. 14 : 2 v.; 2 Kon. 4 : 42) en heel iets anders dan een heidense koopprijs voor een orakel (aldus Med, die ook wijst op Deut. 16 : 16). De knecht wéét heel goed, dat hij over Samuël spreekt, maar doet dit dan op zulk een wijze dat hij „die sonst bekannte und weit umfassendere Bedeutung Samuels keineswegs ausschlieszt" (Weiser, blz. 50).

Vs. 9 kwam reeds ter sprake in de Inl. § 5, zie blz. 47. Het behoort niet tot het oorspr. verhaal, maar dient ter verduidelijking van de benaming ראה, die ten tijde dat deze aantekening gesteld werd, in onbruik was geraakt. Feitelijk geeft zij eerst na vs 11 slot een goede zin. Het eerste lid houdt in dat vroeger (לפנים, ook Deut. 2 : 10, 12) האיש, d.i. iemand (of: ieder) die erop uit ging om God te raadplegen (dezelfde uitdr. Ex. 18 : 15, zakelijk is te verg. Zach. 7 : 2 v.) zeide לכו enz. tot en met הראה. Het tweede lid brengt met כי enz. de eigenlijke opheldering van deze inhoud: *die tegenwoordig de profeet heet werd voorheen de ziener genoemd* (aldus de LV). De tekst zegt het enigszins gedrongen, bezigt slechts eenmaal het verbum. Daarom vertalen somm. alsof נביא in st. constr. staat bij היום, dus „de profeet van heden werd" enz. (De Groot, VdBorn, vgl. de NV, evenzo Brock § 81b). De LXX heeft de uitspraak vereenvoudigd door te vert. alsof er העם staat i.p.v. היום (zie BH) nl. τον προφητην ἐκαλει ὁ λαος. Edelkoort en Med geven hieraan de voorkeur, evenzo König, Geschichte blz. 142, maar De Boer bestrijdt deze lezing en לפנים veronderstelt een voorafgaand היום. Edelkoort verbindt hieraan een brede beschouwing over het diepgaand verschil tussen ziener en profeet (blz. 92 vv.). Maar juist vs. 9 pleit daar sterk tegen en uit 1 Kron. 9 : 22, 26 : 28, 29 : 29 blijkt dat niet alleen het volk maar ook de hagiograaf Samuël ראה noemde, vgl. Oosterhoff; en zelf aanvaardt hij die titel eveneens, vs. 19. Wel kan men zeggen dat de beide termen elkander aanvullen en de „tweeërlei zijde van het profetische werk" (De Groot, vgl. Hulst) aanduiden. De nabi' is de „Verkündiger" (Kö.Wb), maar hij moet eerst zelf zien en horen, voordat hij uit naam van God spreken kan. Zie hierover en in het algemeen over vs. 9 König, Geschichte blz. 139—142, vgl. ook hetgeen gezegd is bij 3 : 19 v.

Vlg. Buber (Erz. blz. 126) behoort het tot de „Wortstil" van de verhaler dat hij in vss. 5—10 de benaming nabi' vermijdt (om te voorkomen dat de lezer „vorzeitig" aan Samuël denkt, maar dat hij toch niet wil nalaten in vs. 7 het woord nabi' (impf. hif בוא) te gebruiken als „wunderliches Wortspiel", dat door zijn klank aan nabi = profeet doet denken.

Over de nominaalzin המה ע' zie Ges-K § 116u, evenzo vs. 14. Het part. duidt aan dat zij juist op het punt stonden de helling (מ' ook II 15 : 30) te beklimmen. De stad lag boven op de heuvel, aan de voet daarvan zal een bron of put geweest zijn. Zij ontmoeten daar meisjes, die uit de stad komen; over שאב מ' zie bij 7 : 6. Dat dit waterputten pas des avonds plaats vond

(VdBorn, Goldman) is uit Gen. 24 : 11 niet te bewijzen, het gaat nu niet over herderinnen. De vraag היש enz. is gemotiveerd, omdat de ziener immers wel op reis kon zijn. Een naam behoeft niet genoemd te worden. De meisjes begrijpen terstond wie bedoeld wordt. ותענינה enz. — het schijnt dat de meisjes allemaal tegelijk aan het woord geweest zijn (vgl. Kroeze), zodat we in vss. 12—13 niet een doorlopende mededeling ontvangen, maar een serie korte uitroepen, waarbij nu eens alleen Saul (vs. 12), dan deze met zijn knecht samen (vs. 13) aangesproken wordt. De LXX heeft iets van deze onregelmatigheid weggewerkt (προσωπον ὑμων), maar dit is geen grond voor de vrij ingrijpende emendatie van Schulz en Leimb (zie daarentegen Hertzb), die מהר laten vervallen (vgl. ook BH). En deze imper. is juist hier zo goed op zijn plaats. Het antwoord houdt allereerst in, dat de ziener aanwezig is, verder *hij is u voor,* (NV) d.w.z.: gij gaat in de goede richting om hem te vinden. מהר zegt dat er haast bij is, omdat de ziener niet in de stad blijft, vgl. vs. 13 slot. Eerst volgt nu echter: *want* hij is vandaag in de stad gekomen, of: *hij is juist de stad binnengegaan.* Beide vertalingen zijn mogelijk, want היום kan behalve „vandaag" ook betekenen „zo even, enige ogenblikken geleden". In het eerste geval is de zin dat Samuël op deze dag van elders gekomen is (aldus Keil, Kroeze; ook Weiser, blz. 50: „von seiner jährlichen Runde ... zurückgekehrt"); in het tweede dat Samuël eerst op de offerhoogte buiten de stad vertoefd heeft om allerlei orders te geven (vgl. vs. 23) en nu juist vandaar naar de stad is teruggekeerd (aldus De Groot, Schulz, Schelhaas; niet alle comm. spreken zich hierover uit). Deze laatste opvatting ligt het meest voor de hand, ook in verband met vss. 15 v., zie aldaar. Wrsch. waren de meisjes Samuël tegengekomen, toen hij de stad binnenging. In één adem vertellen zij nog כי enz.: *het volk heeft namelijk vandaag een offer(maal) op de hoogte;* de ziener is daarbij immers ten nauwste betrokken. Men ontvangt de indruk dat het offer reeds gebracht is (door wie? daarover spreekt de tekst zich niet uit) en dat het nu weldra tijd zal zijn voor de maaltijd. Dat het offerfeest door de ziener zelf georganiseerd was, zal later blijken. De במה was zonder twijfel de heuveltop onmiddellijk bij de stad, waar Samuël een altaar gebouwd had, 7 : 17; zie over de toenmalige eredienst bij 7 : 4; over de bamâ Kruyswijk blz. 104. לעם — te denken is aan de oudsten der stad, zie vs. 22 en vgl. 16 : 4 v.

13 a verzekert de vreemdelingen dat zij de ziener zeker zullen aantreffen; met כבאכם correspondeert כן, zie Keil, dus: *zodra gij ... binnenkomt, zult gij hem terstond vinden.* Dit impliceert dat Samuël niet lang in de stad zou blijven; wellicht was het meer gebeurd dat hij na de offerhandeling naar zijn woning terugging om van kleding te verwisselen of i.d. בטרם enz. geeft enige opheldering: de ziener moet aanstonds weer naar de offerhoogte en vóór zijn aankomst in de eetzaal (vs. 22) kan de maaltijd niet beginnen. Het verbum יעלה houdt in dat de ziener, terugkomende uit de stadspoort, weer zou moeten klimmen, zie vs. 25, de heuvel waarop Rama lag had dus meer dan één top en op de hoogste lag de bamâ, zie over de bouw van Rama bij 1 : 1; ook Goldman zegt: „either on the summit ... or on an adjacent hill". Dáár wachtten de קראים (= העם) op hem, want (zo heet het nu verder) *hij zegent het offermaal.* זבח moet hier wel slaan op het voor de maaltijd bestemde offervlees (vgl. 1 : 4 v.), want onmiddellijk na het „zegenen" begint het „eten". Wat

onder יברך te verstaan is, wordt hier noch elders vermeld, maar het laat zich verstaan dat een heilige maaltijd voorafgegaan werd door „eine Art Tischgebet" (Gutbrod) of een „benediction over the sacrificial meal" (Goldman; vgl. De Groot, VdBorn), zoals wij dit ook in het N.T. aantreffen, Matth. 26 : 27; Joh. 6 : 11, 23; 1 Tim. 4 : 3—5. De meisjes spreken kortweg van zegenen. Zij besluiten met een dringend ועתה enz. waarin zij wel met stelligheid verzekeren *gij zult hem vinden,* maar tegelijk laten gevoelen dat zij voort moeten maken, omdat de ziener andere plichten heeft. Zij kunnen niet vermoeden dat Samuël mede daartoe huiswaarts gegaan is, omdat hij nu elk ogenblik (zie 16a) de komst van een vreemdeling verwachten kan. אתו na כי is moeilijk bevredigend te verklaren, wrsch. is het „verschrieben aus עתה" (Schulz, BH). Dit kan dienen tot versterking van כהיום, zodat het geheel betekent „gerade jetzt"; *nu dadelijk,* vgl. Med.

14—21. *Sauls ontmoeting met Samuël door God beschikt*

Saul en zijn metgezel vervolgen nu hun weg, omhoog naar de stad. Over המה באים zie bij 11a. De uitdrukking בתוך העיר behoeft niet (met Schulz e.a., zie BH) aan vs. 18 gelijk gemaakt te worden; vs. 18 preciseert de plaats der ontmoeting als het ruime poortgebouw; maar *toen zij* daar *waren aangekomen,* waren zij ook al *in de stad,* והנה enz. — het komt precies zo uit als de waterputsters gezegd hebben: *zie, daar kwam Samuël hun tegemoet,* op weg om de stad uit — aldus het part. יצא — naar de hoogte te gaan. Op dit punt gekomen trekt de verhaler a.h.w. het gordijn weg, dat aan het voorafgaande een waas van geheimzinnigheid verleende (vgl. Langman). Met het lezen van de naam Samuël zijn wij weer op bekende bodem en blijkt het dat wij waarlijk niet met een obscure ziener uit een onbekend stadje te doen hebben, maar met de man die cap. 7 en 8 getekend hebben als Israëls geestelijke en staatkundige leidsman. Het verrassende van vs. 14 zou wegvallen, indien men het verband met cap. 7 en 8 zou loochenen, aldus Buber die ook opmerkt dat „mit einem Schlage sich der Stil wieder ändert" (Erz. blz. 127; deze Stil noemde B. op blz. 123 „geheimnishütend"). De lezer ontvangt nu dan ook terstond opheldering over hetgeen was voorafgegaan, vs. 15, zodat hem een licht opgaat over het niet-toevallige van de beschreven ontmoeting en daarmede tevens over de samenhang met het in cap. 8 verhaalde. Dan is het echter ook willekeurig — wat Weiser doet, blz. 48 vv. — om aan het verhaal van Sauls zalving een „sagenhaft und legendar" karakter toe te schrijven, dat o.m. ten doel had om de wettigheid van Sauls koningschap te vindiceren. Deze wettigheid is nooit serieus betwijfeld, ook niet 10 : 27. Weiser houdt echter de zalving van Saul door Samuël voor onhistorisch, omdat zij door „die Loswahl" zou zijn uitgesloten. Het tegendeel is het geval, zie bij 10 : 17 en 22.

Vss. 15—16 vormen een onderbreking van het verhaal, zodat גלה als plusq. is op te vatten (LXX vert. met aoristus); dit verbum met volgend אזן (= aan iemands oor toevertrouwen, vgl. 8 : 21, 20 : 2, 12) betekent hier van Jahwe gebruikt: hoorbaar openbaren (zo ook II 7 : 27); de term is een bevestiging van 3 : 21; vgl. ook Amos 3 : 8. Deze mededeling was geschied *één dag vóór de komst van Saul;* vlg. Buber (Erz. blz. 123 v.) was dit dezelfde dag waarop Samuël

te Rama met de oudsten gesproken had, 8 : 4—22, maar de tekst biedt voor dit gevoelen geen grond; het hangt samen met Bubers hypothese inzake vs. 22. Vs. 16 brengt de oratio recta van Jahwe: כעת מחר ook in 20 : 12, in Ex. zeer frequent, = *morgen om deze tijd.* אשלח enz. toont duidelijk dat al hetgeen in vss. 2—14 verhaald is door Jahwe zelf was bestuurd, zodat Saul dus met een bepaald opzet tot Samuël geleid was. איש מ' ב' is nog vrij onbepaald, maar zie vs. 17. א' als geografische aanduiding vonden we ook in vss. 4 v. De grote hoofdzaak van de goddelijke boodschap is echter iets waar Samuël ongetwijfeld na het verhandelde in cap. 8 dagelijks naar uitgezien heeft en dat hij nu ontvangt in de vorm van het bevel ומשחתו enz.: *en gij moet hem zalven tot vorst over mijn volk Israël;* waaraan dan onmiddellijk verbonden wordt de belofte (die tevens een opdracht inhoudt) והושיע enz., d.i. *en hij zal mijn volk bevrijden uit de greep der Filistijnen.* Indrukwekkend is dit woord vooral door de openbaring van Jahwe's besluit om zich het lot van Israël, zijn eigendomsvolk (tot driemaal toe bevat vs. 16 עמי, vgl. nog vs. 17) aan te trekken en het op te heffen uit zijn vernedering; het middel daartoe zal zijn de aanstelling van de נגיד en Samuëls taak is het om deze door zalving tot zijn ambt in te leiden; dit in overeenstemming met het bevel dat Jahwe reeds aan Samuël gegeven had (8 : 7, 9, 22), maar dat nu eerst een concrete gestalte krijgt, omdat de door Jahwe verkorene hem a.h.w. gedemonstreerd zal worden, waarmede een (korte) periode van onzekerheid (zie bij 8 : 22) voor hem afgesloten wordt. Dat het Gods wil was om tot instelling van het koningschap over te gaan, was reeds uit cap. 8 volkomen duidelijk, zodat hier geen tegenspraak tussen cap. 8 en 9 aanwezig is, zie hierover Inl. § 4 C. Overigens wordt thans niet de naam מלך gebezigd, zoals in de vraag van het volk, 8 : 5, 20. De algemeen als vorst (Fürst, prince, chef, LXX ἄρχων, Vulg dux) vertaalde term נגיד staat in het O.T. hier voor de eerste maal, verder tal van malen in Sm, Kon. en Kron. Vlg. Buber is hij reeds bedektelijk aangekondigd in vss. 6 en 8 en klinkt hij nog na in vss. 18 en 19 in de verschillende vormen van נגד hif. (Erz. blz. 126, vgl. Gutbrod). De afleiding en etymologie mogen enigszins onzeker zijn, de betekenis is duidelijk en houdt in dat dat de nāgîd is „de man die met een goddelijke opdracht door Jahwe is aangesteld over het volk van Jahwe en die als eerste van dit volk geroepen is tot gehoorzaamheid aan Jahwe", aldus Koolhaas; men zie de brede bespreking van deze titel a.w. blz. 63—65, waar ook literatuur genoemd is (o.a. Alt, Buber, De Boer, Edelkoort). Hieraan kan nog toegevoegd het art. van J. J. Glück *Nagid-Shepherd* (VT XIII, blz. 144—150), waarin deze tracht aan te tonen dat nāgîd en nôqēd van dezelfde wortel zijn af te leiden; beide woorden betekenen herder, maar in nāgîd ligt de nevengedachte van „ideal leadership", hij is „the good shepherd in the practical as well as in the spiritual sense" (blz. 149 en 150). Inderdaad is nāgîd typerend voor de Israëlitische koning (alleen in Ezech. 28 : 2 van de koning van Tyrus). De nieuwe naam betekent een nieuw ambt, hij is niet hetzelfde als שפט, er is evenwel geen grond om van een ander ambt dan het koninklijke te spreken (zie hierover ook Schulz), wel is mèlek meer een algemene benaming, terwijl nāgîd „een meer theocratisch karakter" heeft (Koolhaas ib.), vgl. ook Carlson, blz. 52 v. Dit blijkt niet alleen uit de samenhang waarin het nu voor 't eerst, maar ook 10 : 1, 13 : 14, II 5 : 2, 6 : 21, 7 : 8, gebezigd wordt, maar vooral

ook uit het feit dat Samuël de door Jahwe aangewezene tot (ל) nāgîd moet zalven. In de zalving ligt immers de aanstelling van hogerhand, d.w.z. Saul ontvangt zijn ambt van Jahwe, die Koning is en blijft en aan wie hij verantwoording schuldig is. Zalving van de koning kwam ook wel bij andere volken voor (zie De Groot, met verwijzing naar Knudtzon, Amarnabrief no. 51); onder Israël werden vanouds de priesters reeds gezalfd (Ex. 29 : 7, 40 : 12—15; dit wordt bestreden door De Vaux, dl. I blz. 189 v., zie echter de Comm. van Gispen op Lev. 4 : 3, 8 : 10) maar van nu af zal speciaal de koning de titel „gezalfde van Jahwe" dragen, zie 2 : 10, 24 : 17, Ps. 2 : 2, 6. De zalving die het lichaam verfrist en lenig maakt, is dus allereerst teken van wettige aanstelling en verlening van bevoegdheid, maar dan óók van de geestelijke bekwaming tot de opgedragen taak, zie Kroeze blz. 16, Oosterhoff en breder Koolhaas, blz. 91 v., en verder bij 10 : 6. Deze taak zal bestaan in הושיע enz. Over de verhouding van deze woorden tot de uitspraken in 7 : 13 v. zie men Inl. § 4 sub C. De term zelfs is reeds gebezigd van Simson, Ri. 13 : 5, van Jahwe zelf in 7 : 8; hij wordt op David toegepast in II 3 : 18, zie deze Comm. t.p.

Behalve door deze uitspraak wordt verdrukking van de zijde der Filistijnen ook verondersteld door het slot van vs. 16, waarin Jahwe zijn besluit motiveert met de woorden כי ראיתי enz., die sterk herinneren aan Ex. 3 : 7, 9, vgl. 2 : 23—25. Dat deze treffende overeenkomst niet toevallig kan zijn, is een sterk argument ten gunste van de lezing עני tussen את־ en עמי, die door Schulz e.a. wordt voorgesteld op grond van deze lezing in Ex. 3 : 7 en van de LXX in ons vs (την ταπεινωσιν; zo ook Targ, zie BH). De grote gelijkenis met עמי maakt het uitvallen van עני licht verklaarbaar. Toegestemd zij dat deze emendatie (De Groot, VdBorn, Med en Hertzb zwijgen erover) niet per se nodig is, wijl de MT een vrij goede zin geeft, zie Keil. Juist daarom echter behoefde de LXX het niet toe te voegen. Hoe dit zij, Jahwe heeft (de ellende van) Israël niet kunnen aanzien (vgl. Ri. 10 : 16), zonder tot daden over te gaan. Zoals Hij Mozes zond om Israël te bevrijden van Egyptische tyrannie, zo zal Hij ook nu een verlosser zenden. Het tweede כי is aan het eerste ondergeschikt: na het horen volgt het zien. Over צעקה zie bij 4 : 14.

Bij vs. 4 is er reeds op gewezen dat de mededeling van vs. 16 het best verstaanbaar is als wij aannemen, dat Jahwe zijn woorden tot Samuël richtte op een dag, dat deze in zijn eigen huis en woonplaats was (vooral het „Ik zal tot u zenden"); daardoor was Samuël ook in de gelegenheid om alles te doen en te regelen wat nodig was voor de ontvangst van Saul in zijn woning en aan de gemeenschappelijke maaltijd. Blijkens vs. 20 heeft God ook aan Samuël medegedeeld wat hij tot Saul moest zeggen aangaande de ezelinnen van diens vader; en naar alle waarschijnlijkheid gaan ook de aanwijzingen, die Samuël vlg. 10 : 2—8 aan Saul gegeven heeft, op goddelijke openbaring terug. Vs. 16 bevat alleen de hoofdzaak.

Vs. 17 sluit onmiddellijk aan op vs. 14. *Zodra Samuël Saul zag* en zich terstond bewust was een vreemdeling voor zich te hebben — ענהו veronderstelt de voortdurend in Samuëls binnenste levende verwachting en gebed, vandaar dit verbum — *antwoordde Jahwe hem* enz. אשר enz. — wij zeggen: over wie, zie Ges-K § 138 b. Somm. vatten זה enz. op als de inhoud van אמרתי, zo b.v.

Med, Hertzb, Goldman, ook onze Stv. Tooch schijnt dit minder juist; vs. 16 bevat andere woorden. Nieuw is in elk geval יעצר, welk verbum in qal elders steeds terughouden, vasthouden of onthouden (b.v. 21 : 6) betekent, maar hier vrij algemeen als (be)heersen beteugelen (zie de lexica) wordt verstaan, vlg. Buber echter „umfrieden, hegen, schützen" moet betekenen (Erz. blz. 128). Voor geen van beide betekenissen is een analogie aan te wijzen, maar bij עמי is de laatste meer aannemelijk: *deze zal mijn volk beschutten,* zoals een herder zijn schapen binnen de omheining bergt (vgl. in II 5 : 2 het begrip רעה naast נגיד; deze gedachte past hier beter dan die van bedwingen (Keil), „in Schranken halten" (Hertzb). ויגש enz. — *Saul trad op Samuël toe;* hij is de woordvoerder en de knecht met zijn zilverstuk komt in het geheel niet aan bod. השׁער — LXX maakt dit met της πολεως gelijk aan vs. 14 (zie aldaar), geheel onnodig, vgl. De Boer. Met נא wordt de imper. een beleefde vraag. אי זה heeft iets dringends: *waar toch,* vgl. 1 Kon. 13 : 12. Uit בית enz. blijkt dat Saul inderdaad meent in de woonplaats van de ziener te zijn, zie bij vs. 4. „Saul fragt in Harmlosigkeit nach dem Hause des Sehers, Samuel ... überschüttet aber ... den völlig Ueberraschten mit einer Fülle schwerwiegender Worte", aldus Asmussen. Terecht, want vooreerst zegt hij אנכי הראה en vervolgens toont hij hem te verwachten, het doel van zijn komst te kennen en hem nog en privé een gewichtige boodschap te willen overbrengen. Door het עלה לפני enz. behandelt hij Saul met „toutes sortes d'égards" (Med): *ga met mij mee* („voor mij uit" van de NV e.a. moet onjuist zijn, want zij gingen tezamen, vgl. Ehrlich, maar Samuël wijst de weg die vóór hem ligt, vandaar lifnê), *de hoogte op en blijft vandaag met mij eten.* Dit laatste is blijkens de plur. א' mede tot Sauls reisgenoot gericht. עמי is niet „bij mij" (NV), maar „met mij samen" (aldus de meesten). Het gaat niet om een huiselijke maaltijd. Wel is duidelijk dat Samuël de gastheer is, die kan uitnodigen, maar hiermede bewijst hij Saul groter eer dan waartoe „oosterse gastvrijheid" (De Groot e.a.) verplichtte. Feitelijk treedt Samuël hier met een zeker gezag op, ook tegenover Saul, als hij tot de volgende morgen beslag op hem legt, wij mogen parafraseren: (niet eerder dan) *morgenvroeg zal ik u laten vertrekken.* Samuël verbindt aan het gezegde de belofte: וכל enz. d.i. heel lett.: en alles wat in uw hart (of: in uw binnenste) is zal ik u te kennen geven". Waarop slaan deze woorden? Schulz meent dat de woorden uitsluitend betrekking hebben op Sauls zorg inzake de ezelinnen, welke zorg Samuël dan terstond wegneemt, vs. 20. Maar ware dit de bedoeling, dan had Samuël de woorden van vs. 19 slot in 't geheel niet behoeven te zeggen. Deze verklaring is dan ook te beperkt. Niets echter wijst erop dat Saul, voordat hij bij Samuël kwam, nog meer vragen had of dat „in hem onbestemde begeerten en onbestemde verlangens naar iets groots leefden" (Schelhaas a.a. blz. 254), evenmin dat hij plannen koesterde om een einde te maken aan „the tyranny of the Philistines" (Kennedy bij Goldman). Er is echter geen enkel bezwaar om (behalve aan de vraag over de ezelinnen) te denken aan de vragen die reeds op dat moment bij Saul moesten rijzen over de eervolle ontvangst, welke hem te beurt viel, en die nog vermeerderd zouden worden door hetgeen Samuël verder zou zeggen (vs. 20 slot, en vss. 22 vv.). Hierover zou het volle licht opgaan wanneer Samuël hem Gods besluit zou bekendmaken, zie 10 : 1. De vertaling moet dan ook

luiden: *over alles wat in uw hart is* (of: wat uw gedachten vervult, wat u bezighoudt — NV) *zal ik u inlichten.* Von Meyenfeldt acht deze vertaling onjuist, maar נגד hif. wordt in dezelfde betekenis (inlichten over) ook gebruikt in vss. 6 en 8, en wel merkt Von M. op dat „over Sauls hartsgedachten nergens gesproken wordt" (blz. 29), maar het laat zich verstaan dat alles wat Saul bij Samuël ervoer, hem met de uiterste verbazing vervullen moest en dat hij daarmede in zijn geest bezig was.

Het is echter duidelijk dat Samuël niet alleen de verbazing, maar ook het vertrouwen van zijn gast wil wekken. Daartoe dient dat hij hem in vs. 20 ongevraagd opheldering geeft over de zaak van de zoekgeraakte ezelinnen, zie vs. 3. ולאתנות enz. — ook deze woorden moeten Saul zeer verrast hebben: *wat nu betreft de ezelinnen die gij vandaag (al) drie dagen vermist* (te lezen is ימים, zie Ges-K § 134 m). Deze woorden zijn van belang in verband met de vraag hoe lang Saul nu onderweg was, zie bij vs. 4. שׂים לב heeft met ל dezelfde zin als met אל, II 18 : 3, dus: *maak u daarover niet bezorgd,* sla er geen acht op. Daarvoor is geen reden meer, *immers zij zijn al gevonden;* doch er is méér: de beide vragen aan het slot van vs. 20 brengen „eine geheimnisvolle Wendung" (Schneider) die wil zeggen: wat beduiden een paar ezelinnen voor u (vgl. Goldman, Med, Hertzb)? De MT zegt eerst: en voor wie is כל־חמדת י' en beantwoordt dan deze vraag met הלוא enz. Dit laatste is duidelijk, maar over ח' י' bestaat verschil van mening. Schulz schrapt כל (op grond van de LXX die dit woord niet weergeeft; daarentegen heeft de Vulg: optima quaeque); hij vert. „das Verlangen von ganz Israël"; evenzo VdBorn en De Groot: „wat geheel Israël zich wenst"; met dit laatste zou dan het (voor Saul bestemde) koningschap aangeduid zijn. Maar 1° is schrapping van כל niet verantwoord (en door bijna niemand gevolgd); 2°. gaat het niet aan om te vertalen *geheel* Israël, en 3°. vereist de tegenstelling met de אתנות (genoemd in 20a), evenals de vraag zelf, dat het gaat over bezit, over goederen, en wel over alwat begerenswaardig is, dus *al het kostbaarste goed van Israël.* Ges-B en Köh-B stemmen hierin overeen dat de tekst niet spreekt over het begeren, maar over het begeerde evenals b.v. Jes. 2 : 16, Hos. 13 : 15. Samuël zegt dan dat dit alles bestemd was voor (niet: dat het reeds behoorde aan — NV) Saul en zijn familie die in deze rijkdom delen zou (van het koningschap zou men dit niet kunnen zeggen; dit zou alleen voor Saul zijn). Dit is ook de opvatting van Keil, Schulz, Hertzb, Med, Goldman, Kroeze e.a.; laatstgenoemde zegt dan terecht: „dit was 'n bedekte toespeling op Saul se toekomstige posisie". Ook Hertzb spreekt van een „undurchsichtige Andeutung". Het is dan ook bepaald niet aannemelijk dat Saul de portée van Samuëls woorden begrepen heeft (De Groot, Schelhaas, Gutbrod), daarvoor lag de mogelijkheid van zijn candidatuur voor het koninklijk ambt te ver buiten zijn horizon, en waren deze woorden ook te duister (Leimb), terwijl uit Sauls antwoord wel verwondering spreekt, maar niet „that he understands Samuel's words to refer to the kingship" (Goldman). ויען enz. — dit antwoord herinnert aan dat van Gideon tegenover de Engel, Ri. 6 : 15. Met הלוא enz. maakt Saul zich bekend als *een Benjaminiet,* dus een man *uit een van de kleinste stammen van Israël.* De st. constr. plur. מקטני kan gehandhaafd blijven al hebben LXX en Vg de sing. (door Schulz en Leimb overgenomen), want ook Manasse was een kleine stam

(in Num. 1 : 35, 37 nog kleiner dan Benjamin). Daarentegen is in het tweede lid van de vraag de sing. שׁבט te lezen (met Keil, Schulz, Med e.a.). De stam Benjamin zal na „the slaughter recorded in Judg. XX, 46" (Goldman) inderdaad wel de kleinste geweest zijn en zo was er wel een goede grond voor Sauls verbazing, maar in wat hij van zijn geslacht zegt (de stam bestond uit משׁפחות, 10 : 19 vv.) nl. dat dit *het geringste* was, vgl. 15 : 19, ook Ri. 6 : 15, Ps. 68 : 28, schuilt stellig behalve bescheidenheid ook oosterse overdrijving. Aan de oprechtheid van zijn verbazing kan evenwel niet getwijfeld worden. Zijn vraag ולמה enz. blijft in eerster instantie onbeantwoord.

22—27. *Samuël bewijst Saul eer en gastvrijheid*

ויקח enz. — Samuël treedt op als de gastheer, die leiding geeft: hij neemt de mannen met zich mee (over de knecht zie de onderstelling van De Groot bij vs. 3) en biedt hun een ereplaats aan. לשׁכה, hier voor de eerste maal in het O.T. gebezigd, moet een zijvertrek of hal van het plaatselijk heiligdom aanduiden, zie de lexica, vlg. Goldman „the banqueting-hall". בראשׁ, vgl. 1 Kon. 21 : 9, 12. In de eer die Saul bewezen wordt, mag ook zijn dienaar delen. De קרואים zijn reeds vs. 13 genoemd, zie verder beneden. Hun getal — ongeveer dertig man — wordt door de LXX verhoogd tot zeventig (vgl. De Boer); het kleinste getal is ongetwijfeld juist (Vulg: triginta).

Volgens Buber vormden de genodigden „der Aeltestenrat Israels", die na het onderhoud met Samuël te Rama gebleven was (8 : 22 wordt volgens Buber alleen het volk weggestuurd, „nicht die Gerusie", Erz. blz. 124), en met Samuël in een samenzwering verbonden was teneinde in het geheim de koningskeuze voor te bereiden. Het is duidelijk dat dit met geen woord uit de tekst zelf blijkt en niet verklaart, waarom de zalving dan nog onder vier ogen moest plaats vinden. Buber spreekt van een „konspirative Situation" (blz.. 130), maar dan had men toch Samuël — de richter! — erbuiten gehouden. Wel zegt Buber dat de Filistijnen niets mochten merken, maar bij de koningskeuze (10 : 17 vv.) gaat alles in het openbaar toe. Ook voert B. aan dat Samuël Saul niet kon uitnodigen „ohne Befremden zu erregen", indien er geen complot bestaan had (blz. 129, noot 1), maar de andere genodigden hebben met deze daad van de gastheer stilzwijgend (mogelijk toch niet geheel zonder „Befremden") ingestemd. Men zie verder de critiek van Weiser (blz. 51, noot 8) op Wildberger die evenals Buber denkt aan een geheime „Konspiration".

Wat het karakter van de maaltijd betreft, Weiser wil dit naar analogie van Ex. 24 : 11 „als Bundesmahl" verstaan, waarbij Samuël „als Bundesmittler... fungiert hat" (blz. 57). Dit kan echter niet juist zijn, want daarbij wordt over het hoofd gezien dat nog niemand van de aanwezigen (behalve Samuël) met Sauls bestemming bekend was. Men kan niet onbewust een verbond sluiten. Wel kan men zeggen dat de maaltijd een religieus karakter droeg (zie bij 1 : 3) en dat als gevolg van Samuëls maatregelen het volk (vertegenwoordigd in de oudsten en notabelen van Rama) „reeds onbewust zijn koning eren moest" (Schelhaas, a.a. blz. 255), terwijl Saul „die Ehrung... schon wie einen unsichtbaren Königsmantel in angeborener Würde um die Schultern (trägt)", aldus Schneider.

Ook vs. 23 toont weer — evenals vs. 19 — dat Samuël de gastheer is, die met gezag kan optreden. ויאמר enz. — hij is het die de kok (tevens slachter,

vgl. Gen. 43 : 16) orders geeft. Over מנה zie 1 : 4; hier is het meer dan een gewone portie: *het stuk vlees.* Blijkens de beide relatieve zinnen heeft hij het al tevoren aan de kok gegeven — althans aangewezen — met de woorden שים enz. *leg dit bij u terzijde.* Dit is zonder twijfel op dezelfde dag reeds voor of na het brengen van het offer geschied, zie bij vs. 24. De kok moet dit stuk nu aanreiken. Hiervan spreekt 24a. De kok dient het apart gelegde stuk op en zet het (op een wenk van Samuël) neer voor Saul. וירם is hier geen cultische term en betekent niet „in de hoogte heffen", maar zonder meer opnemen. Object is השוק, waaronder blijkens de lexica de schenkel of het been is te verstaan (Kö.Wb spreekt van Schenkel = dijbeen, Köh-B van Wadenbein = kuitbeen, maar voor de precieze betekenis is ook de context van belang); bij een offerdier gaat het wrsch. om de bovenschenkel (d.i. dijbeen en vlees van de achterpoten), zie Gispen, Comm. op Lev. 1 : 9, 7 : 32, 35, vgl. idem op Num. 18 : 18. Aangezien vlg. de genoemde plaatsen de rechterschenkel aan de dienstdoende priester toekwam, meenden oudere exegeten in ons vs. aan de linkerschenkel te moeten denken. Het is echter zeer de vraag of er te Rama een bepaalde priesterklasse werkzaam was; Keil acht het zeer goed mogelijk dat Samuël zelf de offerdienst verrichtte en dat hem dus de rechterschenkel toekwam, die hij dan om Saul zoveel mogelijk te eren aan deze liet voorzetten (dit laatste is de mening van Buber, Erz. blz. 131; Med e.a.). Dit moge dan „unbestimmt" (Keil) blijven, Saul kreeg in elk geval een in het oog lopend grote portie, hetgeen voor Kroeze e.a. aanleiding is om te herinneren aan het aandeel van Benjamin bij Jozef, Gen. 43 : 34. — Aan והעליה is moeilijk een goede zin te hechten, zie Hulst, O.T.T.P. De opvatting van Stv en AV vlg. welke het lidwoord ה als pron. relat. fungeert (ook nog bij VdBorn „met wat daarbij hoort") is grammaticaal verwerpelijk (zie Ges-K § 138k, Joüon § 145d noot; Brock is van andere mening, § 150a) en wordt ook gedrukt door het bezwaar dat de nota acc. niet herhaald is. Dit laatste pleit ook tegen de suggestie van Ges-K e.a. (zie BH) om 'ה te vervangen door האליה = de vetstaart (Smith, De Groot, Med, Hertzb; door Schulz terecht bestreden met beroep op Lev. 3 : 9, 7 : 3). In LXX en Vg is het woord onvertaald gelaten (of niet gelezen), zonder dat men dit voelt als een lacune. Het gaat trouwens over slechts één object, één stuk vlees (vgl. מנה, שים, שמור), zodat wij wrsch. te doen hebben met een verschrijving van ויעליה, dat dan moet dienen als aanvulling van וירם (ook M. Skinner acht dit mogelijk, maar geeft er de voorkeur aan 'ה te beschouwen als de corruptie van een glosse; zie zijn art. in JBL, vol. XV, 1896, blz. 82—86), dus: *de kok nam de schenkel, diende deze op en zette hem voor Saul neder.*

Als subj. van ויאמר hebben LXX en Vg de naam Samuël bijgevoegd. Inderdaad kunnen de woorden (niet aan de kok, maar) alleen aan hem zijn toe te schrijven. שים is omnium consensu part. pass. Samuël spreekt tot Saul over wat de kok gedaan heeft. הנשאר kan in deze context niet aanduiden „wat overgebleven is" (LV, NV), want de maaltijd moest nog beginnen, vgl. vs. 13 (overigens wordt in ons vs. niet vermeld op welke wijze Samuël de maaltijd „zegende"). Het is evenwel volstrekt onnodig tot emendatie over te gaan (Schulz en De Groot willen lezen הראשית, zie ook BH), want נשאר laat ook deze verklaring toe dat iets of iemand (vgl. Gen. 7 : 23, Jes. 4 : 3) opzettelijk

apart gehouden, „nicht wie das Ganze behandelt" is, aldus Ehrlich, die daarom vert. „das Beste, das bei Seiten Getane". Zonder twijfel is hiermede het juiste getroffen. Zo reeds Keil met „das Zurückbehaltene", maar ook Buber, Erz. blz. 131. Schulz wijst op het nog bestaande gebruik bij de Bedouïenen, om alleen de eregast een bepaald deel aan te bieden, terwijl de anderen zichzelf bedienen. *Wat terzijde gelegd was, is u voorgezet;* dit wordt nog door כי enz., wat trouwens voor Saul geen opheldering betekent. Wel is duidelijk dat de grote bout voor hem bewaard is — subj. van שָׁמוּר moet weer הנ׳ zijn, men kan echter ook denken aan השׁוק — maar dat kan zijn verbazing alleen versterken. למועד is niet geheel duidelijk, wijl er (anders dan in 13 : 8) een nadere bepaling ontbreekt; de verklaring dubiëert dan ook tussen de opvatting van Schulz die vertaalt „nach Verabredung" (in dit geval zou echter niet ל maar כ gebruikt zijn) en die welke er een tijdsbepaling in ziet, nl. òf „pour ce moment" (Med, evenzo Hertzb), òf „to the appointed time (of your arrival)" — aldus Goldman, òf „voor het feest" (NV, vgl. De Groot, VdBorn). Eigenlijk voegt men dan in de geest een הזה eraan toe, maar dit is dan ook vrijwel onmisbaar, want het ligt voor de hand dat Samuël doelt op het tijdstip zelf van deze ontmoeting en samenkomst; het meest bevredigt dan ook *voor deze gelegenheid* (LV), de betekenis feest voor מ׳ treft men eerst in latere lit., b.v. Jes. 33 : 20, Hos. 2 : 13 (16). De zin van de op לך volgende woorden is duister. Aan לאמר is in deze context geen passende zin te hechten en vóór העם zou men de nota acc. mogen verwachten. Keil erkent dat zijn vert. „da ich sagte usw.", „nicht ohne Bedenken" is, maar acht alle pogingen om de tekst beter lees- en vertaalbaar te maken, nog minder aannemelijk. Dit is onjuist want zijn vert. (ook die van Stv en NV, vgl. ook Schelhaas, a.a. blz. 255) heeft in het geheel geen zin, immers: wanneer en tot wie had Samuël deze woorden gesproken en wat voor waarde had deze mededeling thans nog? Niet dit zèggen, maar het nodigen zelf is van belang. Daarom is het meest waarschijnlijk dat er i.p.v. לאמר een praep. is te lezen en dan zou in navolging van de Vulg (quando populum vocavi) in de eerste plaats te denken zijn aan כאשׁר (vgl. Keil in een noot op blz. 78), dat een goede zin zou opleveren, nl. toen of: *nadat ik het volk genodigd had.* Daarmede zou Samuël dan aan Saul te kennen geven dat hij reeds terstond bij het nodigen van de aanwezige gasten verordend had dat het beste stuk voor Saul zou bewaard worden, waaruit voor deze dan opnieuw overtuigend zou blijken dat het offermaal door Samuël juist met het oog op zijn komst was gearrangeerd en bedoeld was om hem een eervolle ontvangst te bereiden. — Overigens blijft de geboden vertaling, als berustende op tekstwijziging, tamelijk onzeker. Het nodigen kan (evenals het instrueren van de kok) op de morgen van de dag zelf hebben plaats gevonden, vgl. 16 : 4 v.

Na de maaltijd begeven Samuël en zijn gast zich omlaag van de hoogte naar de stad; zoals reeds in Samuëls eerste woord, vs. 19, lag opgesloten, zal Saul bij hem logeren. Subj. van וידבר moet Samuël zijn. Dat hij met Saul rustig en vertrouwelijk wilde spreken, is zozeer aannemelijk, dat het ons zou moeten bevreemden, indien deze mededeling ontbrak. Daarom is het verbazingwekkend dat vele comm. de voorkeur geven aan de LXX, waar και διεστρωσαν τῳ Σαουλ zou kunnen teruggaan op וירבדו לשׁאול (zie BH) = „en men spreidde

voor Saul een leger (op het dak)", aldus De Groot, maar ook Schulz, Leimb, Med, Hertzb, Schelhaas, blz. 255, vgl. de LV; daarentegen handhaven Keil, Rehm, De Boer, VdBorn, Goldman en Buber de MT, die een uitnemende zin geeft (vgl. Hulst, O.T.T.P.); zie Galling, art. Dach. Dat de auteur over de inhoud van het gesprek niets mededeelt, is allerminst een argument tegen de juistheid van het bericht, en al spreekt het vanzelf dat Samuël toen nog gezwegen zal hebben over de boodschap die hij de volgende morgen zou overbrengen, 10 : 1, toch lijdt het geen twijfel of Samuël heeft dit nachtelijk onderhoud te baat genomen om eensdeels Saul iets nader te leren kennen, anderdeels hem te wijzen op „the critical plight of Israel" (Goldman, vgl. ook Keil, Kroeze, Edelkoort). Opgemerkt zij nog dat behalve de LXX alle oude vertt. met de MT overeenstemmen, alleen heeft de Vulg bovendien nog de woorden: stravitque Saul in solario et dormivit. Of wij hier met een alternatief-lezing te doen hebben?

Bij de lezing van de LXX behoort ook dat deze vs. 26 laat beginnen met και ἐκοιμηθη. Schulz noemt וישכימו (MT) „unverständlich". Maar waarom kunnen Saul en zijn knecht hier niet als subject beschouwd worden, zodat de voorstelling deze is dat zij juist opgestaan waren, toen Samuël hen riep? על־הגג — bedoeld is niet een bovenvertrek maar het platte dak, Deut. 22 : 8, Joz. 2 : 6, 8. כעלות de dag, zoals wij spreken van *het krieken van de dageraad,* ook Joz. 6 : 15, Ri. 19 : 25, vgl. Matth. 28 : 1. הגגה — aldus qerê — is vlg. BH delendum, maar vindt steun in LXX en Vulg. Samuël roept van beneden naar het dak. Hij wil Saul laten vertrekken voordat er andere mensen op de weg zijn. Dit lag reeds terstond in zijn bedoeling, vs. 19. Saul maakt zich gereed en ditzelfde geldt ook van zijn knecht, al staat deze nu niet vermeld. ויצאו enz. — ook hier noemt de tekst alleen de twee hoofdpersonen. Zij beiden (de LXX laat 'שׁ weg, maar het is het subj. van het verbum) treden naar buiten — voor החוצה vgl. Deut. 24 : 11 — en verlaten de stad. יורדים — hun weg voert omlaag, vgl. 14 a, maar *aan de grens van de stad* (בקצה duidt het punt aan waar de bebouwing ophield, zodat men daar zonder getuigen was) verzoekt Samuël Saul: אמר enz. Ook de knecht mag niet weten wat er nu gebeuren gaat. ויעבר II is blijkbaar een parenthese van de berichtgever, dienende om de lezer te doen weten dat hetgeen Samuël vroeg ook gebeurde. Het vervolg van diens woorden is ואתה enz. *maar blijf gij nu staan;* dit was nodig eensdeels voor de zalving die Saul had te ondergaan, maar ook om aldus in eerbiedige houding de gewichtvolle boodschap aan te horen die Samuël hem als דבר אלהים had over te brengen. Het is duidelijk dat Samuël door deze schikkingen zelfs de schijn wilde voorkomen dat men na de volkskeuze te Mispa (die overigens alle bedrog buitensloot) zou gaan vermoeden dat hij zelf Saul voor het koningschap bestemd had (vgl. Goldman). Saul heeft dit ook goed begrepen, zie 10 : 16. — Het gehele verhaal, ook dit slot, maakt sterk de indruk afkomstig te zijn van iemand die met de plaatselijke situatie goed bekend was, zie o.a. Weiser, blz. 55.

HOOFDSTUK 10

Saul gezalfd en bij loting aangewezen tot koning

Opgave van literatuur bij cap. 8

1—2. *Zalving en teken*

ויקח enz. — het eerste wat Samuël doet (nadat Sauls knecht is weggegaan) is verrichten van een symbolische handeling die hij door het gesproken woord verklaart, in beide opzichten als dienaar van Jahwe. פך השמן komt alleen nog voor in 2 Kon. 9 : 1, 3 Hier is niet te denken aan de zeer speciaal toebereide zalfolie voor Aäron c.s., Ex. 30 : 30. De olijfolie (Ex. 27 : 20), onmisbaar voor de verzorging van het lichaam (b.v. II 14 : 2), het voedsel en de lamp, wordt hier over Sauls hoofd gegoten ten teken dat Jahwe zelf hem aanstelt לנגיד, zie over de betekenis hiervan bij 9 : 16. Het uitvoerige betoog van Schulz dat Jahwe hierdoor (en door Samuëls kus) Saul „zu seinem Gast, zu seinem Schützling" maakt, is in zijn eenzijdigheid onjuist, al kan worden toegestemd dat de zalving ook een nauwe verbondenheid symboliseerde, die Saul onaantastbaar maakte, waarvoor in elk geval 24 : 7 en 26 : 11, 16, 23 spreken (vgl. o.a. Hertzb, Weiser blz. 52). Hoofdzaak is echter de verlening van een bepaalde ambtelijke bevoegdheid en de mededeling van de nodige gaven en krachten, in één woord van de Geest van Jahwe, vss. 6, 9. Ten onrechte bestrijdt dan ook Weiser het verband tussen zalving en „Geistesbegabung" (blz. 59), al is het juist dat dit in 16 : 13 meer onmiddellijk aan de dag treedt, vgl. Koolhaas, blz. 91; Beyerlin, a.a. blz. 191; De Vaux dl. I blz. 186 v. Dat Samuël Saul ook kuste, wordt (behalve door Buber) algemeen beschouwd als iets van bijkomstige aard, waarmede Samuël uiting gaf aan zijn vaderlijke genegenheid (zie b.v. Leimb, Schelhaas, De Groot, Hertzb, Kroeze). Vlg. de MT zegt Samuël tot Saul הלוא כי enz. (lett. = is het niet zo dat . . ., ook II 13 : 28) d.i. *bij dezen zalft Jahwe u tot vorst over zijn erfdeel.* נחלה slaat hier heel duidelijk op het volk van Jahwe (evenzo II 14 : 16, 20 : 19; anders in 26 : 19) en geeft uitdrukking aan de innige band tussen Jahwe en Israël, zijn „Eigentumsvolk" (Keil), zie II 7 : 23 en vgl. Deut. 4 : 20, 9 : 26, welke uitspraken wortelen in de verkiezing van Israël tot volk des verbonds, Ex. 19 : 4—6. Over נגיד is gesproken bij 9 : 16. Vergeleken bij dit vs, is Samuëls woord in vs. 1 bepaald onvolledig, het heeft „jedenfalls eine Lücke"; Schulz zegt dit terecht vooral omdat de voor Saul zo geweldig verrassende mededeling zo buitengewoon sober is geformuleerd. Geen enkel woord zelfs over de taak die de nāgîd (voor Saul stellig een minder coulant begrip dan mèlek) in opdracht van Jahwe zal moeten volbrengen. Ook mist men een inleidend woord dat verband legt tussen de aanwijzingen in vss. 2—7 en de zalving. Men zou hiermee genoegen moeten nemen, indien niet LXX en Vulg een tekst hadden, die aan deze bezwaren tegemoet komt. Eerstgenoemde luidt nl. aldus: Οὐχι κεχρικεν σε Κυριος εἰς ἀρχοντα ἐπι τον λαον αὐτου, ἐπι Ἰσραηλ; και συ ἀρξεις ἐν λαῷ Κυριου, και συ σωσεις αὐτον ἐκ χειρος ἐχθρων αὐτου κυκλωθεν. [2] και τουτο σοι το σημειον ὁτι ἐχρισεν σε Κυριος ἐπι κληρονομιαν αὐτου εἰς ἀρχοντα·, waarop dan de vertaling volgt van vs. 2

volgens de MT. De Vulg verschilt hiervan wel enigszins, maar heeft zakelijk dezelfde inhoud, zie hierover Schulz. Als we ons bepalen tot de LXX, valt het volgende op te merken: 1. Het begin van het gegeven citaat komt overeen met het begin van Samuëls oratio recta in 1b, en het slot van het citaat komt overeen met het slot van vs. 1 in de MT. 2. Hetgeen daartussen in staat vanaf het eerste εἰς tot en met het laatste Κυριος (het plus van de LXX, waarvoor de MT geen equivalent heeft) bevat juist datgene wat men in vs. 1 mocht verwachten nl. de opdracht aan Saul en de inleiding tot de aankondigingen in vss. 2—7. 3. Aan dit plus van de LXX gaat in de MT vooraf כי־משחך יהוה en dit zijn juist dezelfde woorden als die waarop het Hebr. equivalent van het plus (zie ὅτι ἔχρισεν σε Κυριος) zou eindigen. Met dit homoioteleuton zou geredelijk het uitvallen van de in de in MT ontbrekende coupure verklaard kunnen worden en dit manco zou door de LXX op gewenste wijze worden aangevuld. Men zie de in het Hebr. vertaalde tekst in BH, die het plus van de LXX (minder juist) reeds na הלוא laat beginnen. 4. De conclusie uit het bovenstaande moet zijn dat de LXX hoogstwaarschijnlijk de oorspronkelijke tekst vertegenwoordigt; hiervoor pleit ook dat de overeenstemming met 9 : 16 en 17 niet een slaafs karakter draagt (hetgeen allicht het geval zou zijn, indien men met een uitbreiding van de vertaler te doen had). Door Keil, Ehrlich, Weiser, blz. 57 wordt de MT gehandhaafd, maar overigens wordt de tekst van LXX en Vg vrij algemeen aanvaard. De vertaling kan luiden als volgt... zalft Jahwe u *tot vorst over zijn volk, over Israël en gij zult het volk van Jahwe beschutten* (zie bij 9 : 17) *en gij zult het bevrijden uit de greep van zijn vijanden rondom; en dit zal u zijn tot een teken dat Jahwe u zalft* tot vorst over zijn erfdeel. Dat hier sprake is van àl de vijanden — in 9 : 16 alleen van de Filistijnen — kan wrsch. op rekening van de vertaler gesteld worden. Een bepaalde tegenstelling is dit niet. Evenmin bestaat die tussen de sing. τουτο ... σημειον en de plur. „tekenen" in vss. 7 en 9, wat o.a. door Ehrlich als bezwaar tegen de LXX is ingebracht. Een ander bezwaar is dat een woord van Samuël geen „Bestätigung durch weitere Zeichen" (Weiser, blz. 58) nodig had. Tegen deze opmerking spreken niet alleen vss. 7 en 9, maar ook ziet zij voorbij hoe ongelofelijk het Saul moest voorkomen dat hij — uitgerekend hij, een Benjaminiet zonder hogere ambitie — bestemd was voor het koningschap. Het was waarlijk niet overbodig dat aan de zalving zelf onmiddellijk de aankondiging verbonden werd van tot in details beschreven ervaringen, die alle mogelijke twijfel geheel zouden moeten uitbannen (vgl. Oosterhoff, Med, Hertzb, Kroeze). Meermalen werd op die wijze een bepaald feit als teken voorzegd, zo b.v. 2 : 34; Ex. 3 : 12; 2 Kon. 19 : 29. Het (in de MT ontbrekende) אות is dan „Zeichen das hinterher eine Behauptung als wahr erweist" (Köh-B). Merkwaardig is dat bij elk van de nu volgende drie ontmoetingen een verbindingslijn te trekken valt naar het gesprek van Saul met zijn knecht, 9 : 5—8; ook nu is immers sprake van de ezelinnen, vs. 2, van broden, vss. 3—4, en van profeten, vs. 5—6; vgl. hierover Buber, Erz., blz. 133 v.

בלכתך enz. — Samuël acht het vanzelfsprekend dat Saul nu naar huis terugkeert en noemt als het punt, waar hij zijn eerste ontmoeting zal hebben het graf van Rachel. De ligging daarvan (zie bij 9 : 4) wordt bepaald door בגבול ב', d.i. *in het gebied van Benjamin,* ietwat overtollig daar men zich

immers reeds „in het gebied van Benjamin" (aldus de NV) bevond. Of Saul om dit punt te passeren een omweg moest maken, kunnen wij in 't midden laten. De betekenis van בצלצח is onzeker. Een nadere plaatsbepaling schijnt overbodig en de naam komt ook elders in het O.T. niet voor. Toch is hiervoor meer te zeggen dan voor een tijdsbepaling (Vulg: in meridie, evenzo Luc; Med „vers midi"), die in casu van weinig belang is en dan ook reeds bij het verbum behoorde te staan. B. Zimolog wil het woord splitsen in בצל צח, hetgeen dan zou betekenen „im Schatten der Glut, d. h. im glühenden Schatten" (ZAW 15, 1938, blz. 175 v.). Maar wat zegt dit? Saul en zijn reisgenoot waren zó vroeg op weg gegaan, dat ze zeker vóór de middaghitte thuis konden zijn. Ook de conjecturen van Schulz en Hertzb bevredigen niet. De LXX is duister (ἁλλομενους μεγαλα, vlg. Med: „qui marchent à grand pas"). Het beste is nog 'צ te nemen als nomen pr.: *te Selsach.* Dáár zal Saul twee mannen (blijkbaar bekenden) aantreffen die hem zeggen wat hij reeds van Samuël gehoord heeft (9 : 20), maar die bovendien de juistheid van zijn vermoeden betreffende zijn vader (9 : 5) zullen bevestigen: והנה enz.; over נטש zie bij 4 : 2, het betekent hier duidelijk loslaten; obj. is 'דברי הא, wij zeggen dan: *heel het geval van* enz. דאג, ook 9 : 5 gebruikt, behoeft niet als part. gevocaliseerd te worden (BH). In לכם komt de knecht nog even in 't zicht, verder nog vs. 10 en vs. 14 v. Saul zal uit deze ontmoeting ook kunnen afleiden, dat zijn reis op zoek naar de ezelinnen in Jahwe's plan ten opzichte van hem was opgenomen. Deze zaak was nu echter afgedaan.

3—8. *Aankondiging van betekenisvolle ontmoetingen op Sauls weg*

וחלפת enz. — Saul moet *vandaar verder* trekken (הלאה ook 20 : 22, 37) totdat hij komt bij de תבור אלון = *de Tabor-eik.* De lexica laten ons in het onzekere wat betreft de boomsoort, maar de meeste comm. kiezen toch voor „eik", zie hierover Bruijel's artt. eik en terebint in BE en Chr. Enc. en vgl. deze Comm. op II 18 : 9 v. (de hypothese van G. Greiff „Was war ein elōn?" in ZDPV 1960, blz. 161—169, dat ᵓelōn = Hügel, is niet aannemelijk, daar het gaat om een bepaald punt). Volgens De Groot (die verwijst naar een art. van Eissfeldt) is Tābôr „waarschijnlijk de naam van een Kanaänitische godheid". Voor de localisering helpt deze hypothese ons niet, maar zij is in elk geval meer aannemelijk dan de pogingen om deze boom in verband te brengen met de in Gen. 35 : 8 genoemde boom (Hertzb) of met de Debora-palm uit Ri. 4 : 5 (aldus Simons, §§ 666—668, vgl. Med en Schulz die zelfs דבורה lezen wil). Vermoedelijk waren reizigers gewoon in de schaduw van deze boom te rusten. Als Saul daar is aangekomen en zich daar wellicht een ogenblik ophoudt, zullen hem daar aantreffen — aldus zegt ומצאוך in onderscheiding van ומצאת, vs. 2 — drie mannen, die *op weg* zijn *naar* het heiligdom van *God in Bethel.* Evenals Elkana eertijds naar Silo, 1 : 3, 21 (עלה) zo trekken zij op (עלים) naar het ten N. van Rama gelegen Bethel, vanouds een plaats waar God vereerd werd, Gen. 28 :19, Ri. 20 :18, 26 v. Of hier tijdelijk de tabernakel gevestigd is geweest, toen Silo bedreigd werd, is een vraag die wij niet met zekerheid kunnen beantwoorden; zeker is er veel voor te zeggen, dat men toen naar Bethel is uitgeweken, zie ook bij 7 : 16 v. Deze mannen zijn voorzien van offergaven en

van de nodige teerkost voor onderweg en voor een offermaal. De een heeft drie bokjes (vgl. Ri. 6 : 19), de ander drie broden, zie over ככר bij 2 : 36, de derde een kruik wijn, vgl. 1 : 24. נשׂא betekent (behalve dragen) ook wel meenemen, meevoeren, Ex. 10 : 13, hetgeen bij de drie stuks kleinvee beter past. Er is geen reden om bepaald van „reichliche Opfergaben" (Hertzb) te spreken. Des te merkwaardiger is dat zij van het brood een belangrijk deel afstaan, vs. 4. In de LXX komt dit niet uit, wijl deze in vs. 3 heeft ἄγγεια ἄρτων = manden met brood, om welke reden Smith כלי wil lezen. Het schijnt dat ook deze mannen Saul kennen, althans zij vragen hem naar zijn welstand, zoals het Hebr. lett. zegt. De frequente uitdrukking moge niet méér inhouden dan een beleefde begroeting, het is duidelijk dat zij het daarbij niet willen laten, daar zij hem twee broden aanbieden. Dit moet geschied zijn uit een voor hen zelf onverklaarbare innerlijke impuls, vgl. Schneider; zij hadden immers geen reden om Saul „Gastfreundschaft" (Schulz) te bewijzen. Het komt erop aan welke betekenis dit heeft voor Saul. Uit ולקחת enz. blijkt dat hij deze gave niet mag weigeren. Hij moet er 1°. een goddelijke beschikking in zien, een teken dat Jahwe voor hem als zijn gezalfde zal zorgen, en 2°. haar aanvaarden als „the first, if unconscious, tribute of loyalty" van zijn volk (Goldman, vgl. Caspari, Med, Schelhaas, a.a. blz. 259, Buber, Erz. blz. 134). Hertzb e.a. wijzen ook op Sauls gebrek aan proviand (9 : 7), maar mogelijk had Samuël zijn gasten niet zonder teerkost laten vertrekken. — Wanneer ook dit teken zou vervuld zijn (vs. 9), zou dit Saul nog dieper moeten overtuigen dat aan Samuël verborgen dingen werden onthuld en dat deze hem waarlijk uit naam van Jahwe had gezalfd.

Vs. 5 bereidt voor op een derde ontmoeting, spoedig volgende op de voorafgaande. אחר כן enz. = *daarna komt gij,* zie Ges-K § 101 a, Brock § 134 d. גבעת הא' — alweder een plaatsnaam die ons voor verschillende vragen stelt. Allereerst wel deze: is ג' appellativum, zodat te vertalen is „de heuvel Gods" (Stv, AV) of is het de stadsnaam Gibea, Sauls woonplaats, vss. 10, 26; 11 : 4, die dan door הא' nader bepaald zou zijn? De meeste comm. kiezen voor laatstgenoemde opvatting, omdat vss. 10 vv. duidelijk laten blijken dat Saul weer in zijn eigen omgeving is (zo b.v. Keil, Med, Kroeze). Op de vraag waarom Gibea dan door הא' van andere plaatsen onderscheiden wordt, geven zij geen bevredigend antwoord, veronderstellen alleen dat te Gibea een „berühmte Opferhöhe" (Keil, vgl. Deane, blz. 91, noot 1) was. In deze geest ook Hertzb die echter „Hügel Gottes" vert. en denkt aan Mispa, terwijl Schulz („Gotteshöhe") e.a. die ook deze opvatting huldigen, denken aan Ram-Allah. Beide plaatsen liggen echter ver buiten Sauls route op weg naar huis. En hoge plaatsen met een bekend heiligdom waren er meer. De heuvel waar Saul straks komen zal (en waar inderdaad Gibea ligt) behoort echter, evenals heel Kanaän, toe aan God, niet aan de Filistijnen. Dáárop wil Samuël Saul wijzen (vgl. Deut. 32 : 43; Jes. 14 : 2; Hos. 9 : 3; zie ook bij 26 : 19). Zo is ook vlg. Buber ג' ה' „kein Ortsname", maar een heuvel vlak bij Gibea, die door Samuël „Hügel Gottes" genoemd wordt om daartegenover te stellen de נציב פ' (Erz. blz. 134, noot 2). De uitdrukking moet dus Saul stimuleren om straks de nationale vijand van Gods bodem te verdrijven. De vert. *bij de heuvel Gods* verdient ook dáárom de voorkeur, dat de stad Gibea wel allerminst zulk een eervolle bijnaam waardig was, men lette

slechts op Ri. 19—21. Stellig is het nu ook niet zonder bedoeling dat Samuël het aan Saul toch welbekende punt nader aanduidt met de woorden אשר enz. d.i. *waar de zuilen der Filistijnen staan*, een duidelijke toespeling op Sauls toekomstige taak waarover vs. 1 sprak. De betekenis zuil voor 'נ staat vast op grond van Gen. 9 : 26. 'נ 'פ kan in casu (waar het gaat om een topografische aanduiding) moeilijk bezetting betekenen (Keil, Kroeze, NV), evenmin landvoogd (Hertzb, Med, Schunck). Voor de vrij algemeen aanvaarde betekenis zuil pleit 1°. de plur. die uitsluitend bij „zuil" past; wel prefereert BH de sing., maar dit is minstens disputabel, zie beneden. 2°. de overweging dat Saul na zijn verkiezing tot koning zeker niet naar Gibea zou zijn teruggekeerd (v. 26), indien daar een Filistijnse post of landvoogd (toch niet zonder manschappen?) gevestigd was; 3°. het feit dat 13 : 3 a zich het best laat verstaan van de vernieling van een paal of zuil, zie aldaar. Wel heeft deze tekst 'נ in sing., maar mogelijk bestond het Filistijnse machtssymbool uit twee tot één verbonden zuilen, zodat men er ook in sing. van kon spreken. Overigens bestaat er tegen de sing. in vs. 5 ook niet een overwegend bezwaar.

Simons § 669/70 is van mening dat de toevoeging אלהים aanduidt dat hier was „the home of the godly prophets" en „a famous bamah", doch daar dit niet van Gibea Sauls gezegd kon worden, moet dan met 'נ het Geba uit 13 : 3 bedoeld zijn. Simons voert echter geen enkel argument voor zulk een eervolle benaming voor Geba aan (dat daar een Filistijns garnizoen lag, is zeer onzeker, zie bij 13 : 3). Iets anders is dat volgens Simons Saul bij de beschreven ontmoeting nog onderweg was „to his home village", dus nog niet in Gibea. Maar vs. 10 spreekt duidelijk van Gibea en in vs. 13 gaat Saul niet naar een andere plaats, maar (ook vlg. S.) naar de hoogte. — In dit verband zij vermeld het gevoelen van Schunck (blz. 118, noot 41), dat Saul in het geheel niet uit Gibea afkomstig was, maar uit Sela (Joz. 18 : 28). 1 Sam. biedt daarvoor geen enkele grond, en II 21 : 14, waarop Schunck zich beroept spreekt wrsch. niet van een plaats Sela, maar van een grafkamer, zie deze Comm. t.p.

De aanwijzing *waar de zuilen der Filistijnen staan* is voor Saul zo duidelijk dat de naam van de stad die op de heuvel ligt niet meer genoemd behoeft te worden: zijn woonplaats Gibea, vs. 10. Wrsch. moeten wij ons de locale verhouding tussen stad en hoogte zo voorstellen dat eerstgenoemde midden op de helling lag en dat bij de ingang der stad een zijweg voerde naar de (hogere) במה. Deze zal toch wel (evenals te Rama, 9 : 12, 19, 25) buiten de stad gelegen hebben. En Samuël zegt ויהי (= והיה, zie Ges-K § 112 z) כבאך enz. d.i. *zodra gij daar de stad bereikt, zult gij een groep profeten ontmoeten.* Deze komen echter niet uit de stad, maar מהבמה. פגע staat van een vreedzame ontmoeting ook Ex. 23 : 4. חבל is niet een wilde troep, maar „der geschlossene Hauf" (Buber, Erz. blz. 134). Over de nebiʾîm zie beneden. Na לפניהם volgen onmiddellijk (zonder dat van spelers sprake is) de namen van vier muziekinstrumenten, nl. נבל = harp, תף = trommel of tamboerijn, חליל = fluit en כנור, dat in de Stv met harp, in de NV met citer vertaald is, vgl. de lexica, maar wrsch. de lier zal aanduiden, wijl het gaat om een instrument dat in de hand gedragen kon worden, zoals de Egyptische lier, zie Gispen, Chr. Enc. of BE sub voce citer, idem over de andere instrumenten, eveneens Schoneveld in BEH blz. 249 v., en de in de lexica genoemde lit. Over de eerste drie instru-

menten bestaat vrijwel eenstemmigheid. De sing. is geen beletsel om aan meer exemplaren te denken, maar hoe groot zulk een groep was, weten wij niet. Dat de muziek voorop ging, bewijst het ordelijk karakter van de stoet (vgl. Keil). Van de profeten zelf heet het ten slotte והמה enz. Het verbum נבא hitp. heeft hier en vss. 6, 10, 13 (in vs. 11 heeft de nif. blijkbaar dezelfde zin) de betekenis profeteren, maar daarbij tevens „sich als Prophet gebärden" (Köh-B), het gaat immers ook over wat men aan de profeten en aan Saul zelf kon zien (vss. 10 v., vgl. 19 : 20), het moet dus slaan op hun bewegingen, hun gebaren en hun gehele mimiek. Ook in de verwante pericoop 19 : 19—24 valt de nadruk niet op hetgeen men hoorde, maar op hetgeen gezien werd, en al was dit meer intensief en veel langer van duur, toch mogen wij aannemen dat in ons caput gelijksoortige verschijnselen van extatische aard met het spreken gepaard gingen, zie vooral vs. 11. Zo was het naar alle waarschijnlijkheid ook reeds geweest bij het profeteren van de zeventig oudsten in de woestijn, zie Num. 11 : 24—30 en Gispen's Comm. op Numeri t.p. Het gesproken woord ontbrak dus wel niet, maar heeft vermoedelijk vooral bestaan in uitroepen tot lof en prijs van Jahwe en tot bemoediging van zijn volk, vgl. J. Ridderbos, *Profetie en extase* (GTT 1940, blz. 370 vv.), Kroeze blz. 35 v. In geen geval mag het slot van vs. 5 — *... met harpen ... voor hen uit, terwijl zij in geestvervoering verkeren* — verklaard worden buiten verband met 6 a, waar gezegd wordt dat Saul met de profeten meedoen zal (עמם) als vrucht van de actie die op hem zal uitgaan van de רוח יהוה. Dus ook de bezieling van de profeten was gewerkt door de Geest van Jahwe, zij droeg een religieus karakter. Waarschijnlijk mogen wij in deze profeten de exponenten zien van een beweging die mede aan Samuëls arbeid haar ontstaan dankte en die zich richtte op de zuivere Godsverering (vandaar het bezoek aan de bamâ te Gibea, wellicht met offerande, gebed en toespraak) maar in nauw verband daarmede ook op het levendig houden van de hoop op nationale bevrijding (vgl. hierover Med). Zeker is het niet toevallig dat de ontmoeting met Saul zou plaats vinden bij de zuilen der Filistijnen. Alleen wanneer wij in het optreden van deze profetenschare een legaal, zuiver Israëlitisch verschijnsel zien, is het te verstaan dat Samuël met hen contact onderhield (zie 19 : 19—24), en ook dat de aangekondigde ontmoeting aan Saul tot een teken gesteld kon worden, dat inderdaad Jahwe hem tot koning had bestemd en hem had laten zalven. Ook Samuël kon dit alleen op grond van openbaring weten en aan Saul doorgeven, evenals hetgeen hij er in vss. 6—8 nog aan toevoegt.

Met het getuigenis van de tekst, ook in vs. 10, is onverenigbaar de opvatting volgens welke de profeten op één lijn zijn te stellen met de valse profeten en de Baälsprofeten resp. uit 1 Kon. 22 en 18 (VdBorn) of met „tanzende Derwischen" (Schulz) en dat zij vertegenwoordigers waren van een in wezen Kanaänitisch — dus heidens — profetisme, dat „essentiëel verschilde" van dat van Israël (De Groot, vgl. Hulst, Edelkoort blz. 104 v. en Van Leeuwen in BEH, blz. 82). Deze opvatting wordt in de tekst ingedragen; zij steunt op geen der feitelijke gegevens in vss. 5—6 of vss. 10 vv., alleen op het gebruik van de termen nibbā' en hitnabbē' en op de verwantschap met 19 : 19—24, waar overigens het extatische duidelijker aan de dag treedt, vooral vs. 24. De overeenstemming wordt hier ook niet ontkend, maar een groot verschil is dat de geestvervoering van Saul

in ons caput een kortstondig, voorbijgaand karakter draagt en niet in bijzonderheden beschreven wordt. En wat cap. 19 betreft is juist dáár heel duidelijk dat de leiding bij Samuël berustte (die zelf trouwens stil bleef staan, vs. 20), waardoor toch wel de garantie is gegeven, dat wij niet te doen hebben met een (heel of half) heidense beweging. Zonder twijfel was er bij de heilige, door Gods Geest gewerkte extase een zekere gelijkenis met de bij heidense derwischen voorkomende extase — men denke b.v. aan het langdurig huppelen van David vóór de ark, II 6 : 14 v. — maar gelijkheid is nog geen identiteit. Ook het in razernij verkeren van Saul kon התנבא genoemd worden, zie 18 : 10, maar was heel iets anders dan profeteren. Hetgeen in cap. 10 en 19 — evenals in Num. 11, zie boven — aan de orde is, draagt een eigen, onderscheiden karakter, gaat uit van Jahwe en is gewerkt door zijn Geest. Ook de smalende vraag in 12a (zie de exegese) kan daaraan niets veranderen en in 19 : 18—24 moeten zowel Saul als zijn dienaren zich aan deze boven-menselijke macht onderwerpen. Nu kan het gebruik van muziekinstrumenten (afbeeldingen bij Van Deursen, blz. 50—51) gediend hebben om een meer geëxalteerde stemming teweeg te brengen en de gemoedsbeweging te stimuleren (zie hierover Kroeze, blz. 33), maar in cap. 19 wordt dit element niet genoemd; het is dus bijkomstig van aard: het wezenlijke was de bezieling door de Geest van Jahwe, die de groepsprofeten maakte tot „ijweraars vir Jahwe" en bewerkte dat Saul ook zulk een „ijweraar" werd. De uitdrukking is ontleend aan Scheepers, blz. 158 v., die ook uitvoerig de vraag behandelt of met de ruaḥ Jahwe een onpersoonlijke kracht, dan wel een persoon wordt aangeduid en op deze vraag een genuanceerd antwoord geeft, blz. 216 vv. Over de van Jahwe uitgaande bezieling der groepsprofeten zie men ook König, Geschichte, blz. 144 vv., 342; idem, Der ältere Prophetismus, 1905, blz. 18 vv.; voorts Keil, Rehm, Med, Goldman, Hertzb, Schneider, Schelhaas a.a. blz. 259.

Over vs. 6a is reeds gesproken bij vs. 5. צלח met על of אל komt (behalve in Ri. 14 : 6, 19, 15 : 14) alleen in Sm voor in de eigenaardige zin van „in iemand binnendringen" (aldus Aalders, blz. 186), zie I 10 : 6, 10, 11 : 6, 16 : 13 en 18 : 10. Ges-B spreekt van „eindringen", KöWb. van „daherfahren", beide in casu juister dan „tauglich, stark sein" van Köh-B. Wij kunnen het best spreken van overmeesteren of overvallen, vgl. Med, Hertzb, Goldman, VdBorn; NV: aangrijpen. De gedachte „binnendringen" is daarmede te verbinden, subj. is immers *de Geest van Jahwe;* deze zal Saul in zijn binnenste aangrijpen en hem in zijn dienst nemen. Dit zal zich onmiddellijk daarin openbaren dat ook Saul in geestvervoering geraakt, in woord en gebaar zich één maakt met de profeten. Tegen de overmacht van de Geest kan hij zich niet verzetten. Over התנבית naar analogie van de ל״ה zie Ges-K § 75 qq. Een veel dieper gaand gevolg is uitgedrukt in ונהפכת enz. Het verbum duidt een radicale omkering (Gen. 19 : 25) of verandering aan (Ex. 7 : 15, 17). Samuël zegt Saul aan: *gij zult omgezet worden in een ander man.* De strekking van deze woorden is dat er in Sauls persoonlijkheid een verandering van blijvende aard zal plaats grijpen, „non pas seulement par une extase momentanée" (Med). Onder zijn verleden wordt een streep gezet; hij is niet meer de jonge boer wiens horizon beperkt is tot het bedrijf van zijn vader, maar „Werkzeug Gottes" (Hertzb) en koning van Israël. Zie verder bij vs. 9. Vs. 7 ziet met האתת האלה terug op het van vs. 2 tot vs. 6 gesprokene en voegt aan de gegeven aankondiging een in algemene bewoordingen gestelde opdracht toe: *wanneer nu deze tekenen aan*

u in vervulling gaan, doe dan wat uw hand vinden zal. Schulz wil i.p.v. het tweede לך met LXX en Vg כל lezen, maar nodig is dit niet; de MT geeft met לך als dat. ethicus (De Boer) een goede zin. Bij תמצא ידך zijn te vergelijken Ri. 9 : 33, Pred. 9 : 10, maar 'מ heeft de gewone betekenis „vinden", niet „erreichen" (Schulz), voor welke geen grond is; het gaat over „whatever tasks presented themselves" (Goldman). Waarin deze taken zouden bestaan, kan Samuël nu nog niet zeggen, maar dat is geen bezwaar voor Saul, want Samuël kan hem verzekeren: *God is met u.* God zal hem dus ook wel tonen wat hij heeft te doen en hem daarbij sterken en voorspoedig maken. Saul heeft dit heel goed begrepen en daarom eerst een afwachtende houding aangenomen, maar zodra de gelegenheid zich voordeed de taak aangegrepen, waartoe God hem riep, zie 11 : 4—7. — Over de אתת nog het volgende. Geen van de drie ontmoetingen bevatte als zodanig een openbaring van Sauls koningschap, dat nog een geheim moest blijven, maar doordat alles zo uit zou komen als Samuël het voorzegd had, zou blijken dat Samuël de waarheid gesproken had; in die zin en om die reden konden ze „tekenen" genoemd worden. Ze zijn echter niet willekeurig gekozen, maar hebben ook (zoals wij zagen) in zichzelf betekenis (zo ook Hylander, blz. 136 v.). Bovendien is er een zekere voortgang op te merken: de ontmoetingen leiden Saul steeds meer van het verleden naar zijn toekomstige bestemming, vooral de derde vormt een climax en zal stellig de diepste indruk gemaakt hebben, zie Sikkel, blz. 76 v., Schneider, blz. 84.

Uiterst merkwaardig is nu dat Samuël nog een speciale opdracht aan het reeds gezegde toevoegt in vs. 8. De bezwaren tegen dit vs. behoeven ons niet lang op te houden. Ze zijn niet van tekstcritische aard, ook de vertalingen hebben het gelezen (zie Med), Schulz, Leimb, Rehm, De Groot, VdBorn e.a. zijn echter van mening dat het in deze samenhang niet thuis hoort en krachtens zijn inhoud alleen in cap. 13 zou passen. Inconsequent is dan ook de veronderstelling van Schulz dat een „Abschreiber" vss. 5—8 hier inlaste (waarvandaan vernemen we niet!), omdat „es die einzige Stelle ist wo Samuel mit Saul ein längeres Gespräch geführt hat". Dit is juist maar deze opmerking is kennelijk gunstig voor de gedachte dat vs. 8 hier origineel is. Men beneemt zich echter de juiste blik op Samuëls woord, als men erin leest dat Saul „noch an demselben Tage" naar Gilgal zou moeten gaan. Dat kan hij niet bedoeld hebben, nadat hij juist gezegd had, dat Saul erop moest letten welke taak God hem wijzen zou, vs. 7. Maar vs. 8 behoeft ook niet zo verstaan te worden. Men zie het uitvoerig betoog van Keil dat וירדת niet is op te vatten als „Fortsetzung des Imperativs עֲשֵׂה" (wat grammatisch zeker mogelijk is), maar als een conditionele zin, waarin een bepaald toekomstig geval gesteld wordt, voor hetwelk Samuël aan Saul een voorschrift verstrekken wil. De vertaling kan aldus beginnen: *En zijt gij mij voorgegaan naar Gilgal, zie, dan daal ik tot u af* enz. Ook Goldman beveelt deze verklaring aan, aldus: „the injunction applies some future occasion, whenever it might be, of which they had been talking". Uit de laatste woorden blijkt dat gedacht wordt aan een gesprek van Samuël met Saul, waarin Gilgal reeds genoemd was als het meest geschikte punt van uitgang voor een actie tegen de Filistijnen. Ook Keil neemt dit aan en vindt hier een mogelijke toespeling op het gesprek van 9 : 25. De mogelijkheid is zeker niet uitgesloten; zo immers zou te verklaren zijn dat het voor ons min

of meer duistere woord voor Saul volkomen duidelijk geweest is en zijn houding heeft bepaald — althans aanvankelijk — toen het gestelde geval zich voordeed, zie 13 : 8. Samuël doelt dan ook in ons vs. niet op een puur hypothetische casus, maar op een situatie die t.z.t. zeker zou intreden. Keil zet uiteen dat die situatie zich volgens de ons bekende gegevens ook niet eerder heeft voorgedaan dan in 13 : 4 vv., maar ook dan staan wij nog geheel aan het begin van Sauls bewind, zie beneden en bij 13 : 2. Over de letterlijke zin van vs. 8 bestaat weinig verschil van mening. Het is moeilijk aan te nemen dat de „Infinitivsatz" להעלות enz. afhankelijk is van וירדת (Keil), het is veel meer aannemelijk (ook met het oog op 13 : 11 vv.) dat hij het doel aangeeft van Samuëls komst (Med). Samuël zegt Saul toe dat hij zelf, nadat Saul vooruitgegaan is, spoedig (dit zegt het part.) naar hem toe komen zal. Het verbum ירד is een aanwijzing dat het laag gelegen Gilgal bij Jericho bedoeld is. Samuël zal dan brandoffers offeren en vredeoffers slachten. De pointe van zijn woord ligt nu in het uitdrukkelijk voorschrift שׁבעת ימים enz.: *zeven dagen moet gij wachten, totdat ik bij u kom en u te kennen geef wat gij doen zult*. De woorden zijn zonder meer duidelijk, maar van de strekking van de gegeven opdracht kan dit niet gezegd worden zonder raadpleging van 13 : 8—15. Dáár blijkt ons dat het brengen van offeranden te Gilgal zou moeten voorafgaan aan Sauls strijd met de Filistijnen. Voordat hij met zijn eigenlijke taak een begin zou maken, zou Saul zich dus moeten begeven naar Gilgal en daar zeven dagen op de komst van Samuël wachten. Hij zou dan dus nog niet mogen aanvallen noch ook zelf tot offeren overgaan, maar moest slechts „sich wartend verhalten" (Köh-B). Dit zou hem zeker niet gemakkelijk vallen, maar uit het feit dat Samuël hem nu reeds op deze toekomstige situatie voorbereidt (en eveneens uit 13 : 8—15), blijkt van hoe grote en beslissende betekenis dit zou zijn in verband met zijn zalving tot nāgîd in dienst van Jahwe. Deze zalving verplichtte hem tot volstrekte gehoorzaamheid aan de opdracht(en), hem in Gods naam door de profeet gegeven. Het is juist wat Asmussen zegt: „In allem was ihm aufgetragen wird, ist ein unbekannter Faktor". Maar de feitelijke strekking van Samuëls woord is dan ook dat Saul te Gilgal aan een proef zal worden onderworpen. Men heeft dit woord daarom wel met verwijzing naar Gen. 2 : 16 v. een proefgebod genoemd (Schelhaas, a.a. blz. 260, vgl Schneider, blz. 84, Kroeze blz. 57), zodat ook op dit punt een zekere gelijkenis aan de dag treedt tussen Sauls positie en die van Adam vóór zijn val, zie aan het begin van cap. 9. Het hangt ten nauwste samen met het eigenaardig karakter van het koningschap, dat Saul ontvangt en dat met de naam theokratie wordt aangeduid, geheel verschillend van dat bij „de andere volken" 8 : 5, 20. Eigenlijk zou het ons moeten verwonderen, indien een voorschrift als dit in vs. 8 geheel ontbrak. God wil met hem de proef nemen, maar die moet hij dan ook doorstaan. Reeds het feit dat Samuël hem namens Jahwe dit speciale bevel geeft moet hem ervan doordringen dat zijn koningsmacht begrensd zal zijn, vgl. Med, Hertzb; immers ook de verdere opdrachten zal hij eerst te Gilgal door de dienst van Samuël ontvangen; zie ook Gaubert, blz. 80.

9—16. *Saul onder de profeten; zijn thuiskomst*

Voor והיה is zonder twijfel met BH ויהי te lezen, vgl. 1 : 12. כ vóór הפנתו duidt aan dat reeds terstond *zodra hij zich omwendde enz.* (dus niet eerst te Gibea) de verandering in Sauls binnenste intrad, die aan het slot van vs. 6 was voorzegd, vgl. daar ונהפכת en thans ויהפך enz., een uitsluitend hier voorkomende, gedrongen zegswijze voor: *God zette zijn hart om in een ander.* Saul werd een ander man doordat hij een ander hart kreeg. Dit is niet te verstaan in de zin van het religieuze begrip „bekering" (aldus de verklaring van vs. 6 bij Goldman; er is echter geen sprake van een לב חדש, Ezech. 36 : 26), maar in die zin dat God in de structuur van zijn persoonlijkheid een grondige wijziging aanbracht, zodat Sauls blik op het leven in sterke mate verruimd werd en hij zich ook bewust werd de capaciteiten — moed, bekwaamheid, ondernemingsgeest en leidersgaven — te bezitten om de roeping tot het koningschap op te volgen. God heeft Saul „innerlijk tot een koning gemaakt" (Sikkel, blz. 77, vgl. Oosterhoff, Langman) en hierdoor werd hem „seine Salbung zum König innerlich versiegelt" (Keil). Deze diep ingrijpende wijziging in zijn geestelijk bestaan heeft zich vermoedelijk procesmatig voltrokken, mede in verband met de thans volgende ontmoetingen (vgl. Med) en heeft zich bij de laatste daarvan duidelijk geopenbaard en doorgezet in Sauls open-staan voor en deelnemen aan de profetische vervoering. Voor כל enz. zie bij vs. 7: *al die tekenen* kwamen uit, *gingen in vervulling op die dag,* maar alleen van het derde, het belangrijkste, wordt dit nader verhaald, mede omdat het „laissa un souvenir durable" (Med; evenzo Goldman). Gedoeld wordt op 12b.

De tekst van vs. 10 heeft bij Schulz, Leimb, Hertzb enige bedenking gewekt. ויבאו is door de LXX als sing. vertaald, mogelijk dus ook zonder het afform. ו gelezen, maar dit valt moeilijk uit te maken. De plur. slaat ook op Sauls reisgenoot en vindt steun in 14a. Een andere afwijking van de MT is dat de LXX heeft ἐκεῖθεν, hetgeen terug zou gaan op משם (zie BH), wat men dan ook zou willen lezen. Toch is dit niet aan te bevelen. Saul is volgens vs. 9 al enige tijd onderweg en er zijn al twee tekenen gepasseerd, dus משם heeft geen zin. Daarentegen slaat שם duidelijk terug op het vs. 5 aangeduide punt אשר־שם enz., hier staat evenwel שם הגבעתה, de naam van de stad is appositioneel op te vatten, *toen ze daar, bij Gibea, aankwamen.* והנה enz. tot en met בתוכם beschrijft dan hoe hetgeen in 5—6a is aangekondigd in vervulling gaat, zie aldaar. Enkele kleine verschillen (b.v. אלהים i.p.v. יהוה) hebben geen zakelijke betekenis. De tekening is minder breed. Het gaat nu vooral om de indruk die Sauls optreden naar buiten maakte. Het subj. van vs. 11 is na ויהי met nadruk vooropgeplaatst in כל־יודעו, een z.g. casus pendens, Ges-K § 116w. Over מא' enz. zie bij 4 : 7. De gehele uitdrukking bevestigt dat Saul zich nu in of bij zijn woonplaats, het in 10a genoemde Gibea bevindt, zie bij vs. 5. De plaatsgenoten van Saul zagen dat hij samen met de profeten, als één met hun groep, in geestvervoering verkeerde; na הנה moet נבא part. nif. zijn, zie bij vs. 5. De nadruk valt op hetgeen gezien werd (הנה): de bewegingen van de ledematen, de gelaatsuitdrukking enz. ויאמר — de lieden geven uiting aan hun verbazing in hun vragen מה־זה — *wat is toch de zoon van Kis overkomen?* — en הגם enz.: *is Saul ook onder de profeten?* Er moet met Saul iets gebeurd

zijn, dat men niet voor mogelijk had gehouden, en hij gedraagt zich zo als men van hem niet had kunnen verwachten. De mensen staan voor een raadsel. Eén onder hen reageert dan met een geheel andere vraag. ויען kan niet opgevat worden als „hij antwoordde", want hij gaf geen opheldering, dus: *en een man daarvandaan nam het woord en zeide: Maar wie is hun vader?* De gestelde vraag betreft niet Saul, maar de profeten (het αὐτου van de LXX is geheel zinloos; men herkende Saul immers juist als de zoon van Kis, zie Keil, Schulz e.a.). De vraag wordt door sommigen verklaard in bonam (Keil, Leimb, Med, Buber, Erz. blz. 139 v.) door anderen in malam partem (Schulz, Rehm, De Groot, VdBorn, Hertzb, Kroeze). Vlg. de eerstgenoemde groep hebben we te doen met een zwaar geladen woord, met ongeveer deze zin: de profetische gave komt van God en kan door Hem even goed aan Saul als aan de profeten verleend worden; „hun vader" is dus .... God (Bubers verklaring is nog meer gecompliceerd). Bij zulk een oratorische vraag moet echter de bedoeling terstond voor elk begrijpelijk zijn, en daarvoor is deze exegese te gezocht. Het ligt veel meer voor de hand dat we te doen hebben met een los daarheen geworpen woord, waarmede de profeten smadelijk op één lijn gesteld worden met „Leute die... keinen Vater haben, d. h. von irgendwoher stammen" (Hertzb). Dezelfde manier van spreken in 25 : 10, Ex. 5 : 2 en Ri. 9 : 23, te vergelijken is ook de smalende uitdrukking over een profeet in 2 Kon. 9 : 11. De spreker kan geen verklaring geven van Sauls raadselachtig optreden, maar maakt zich eraf met een sneer over die onbekende, immers niet in Gibea thuis horende profeten. Dit behoeft evenwel nog niet het algemene oordeel over de profeten te zijn. Hertzb ziet een parallel in de woorden uit Hand. 2 : 13 „sie seien voll süszen Weines". — In 12b constateert de verhaler dat naar aanleiding van deze gebeurtenis de משׁל, het spreekwoord is ontstaan en in gebruik gekomen הגם enz. Dit is dus in die omgeving in zwang geweest om uiting te geven aan de algemene verbazing, wanneer een soortgelijk voorval plaats vond, wanneer dus iemand opeens verkeerde in een kring, waarmede hij tevoren niet de minste gemeenschap had, of wel spectaculaire gaven vertoonde die nimmer waren opgemerkt vgl. o.a. Leimb, Med, Schelhaas. Soortgelijke verbazing is vermeld van hen die Saulus hoorden prediken, Hand. 9 : 20 v. Dit zal zich niet bepaald dikwijls voorgedaan hebben. Het verhaal vss. 10—12 verschilt te veel van 19 : 19—24 om een doublet (VdBorn) daarvan te heten, zie t.p. en boven Inl. § 4 C, blz. 32.

ויכל enz. — Sauls geestvervoering — iets anders dan de omzetting van zijn hart, vs. 9 — draagt een voorbijgaand karakter; aan te nemen is dat dit ook bij de profetenschare het geval was, in elk geval heeft deze haar weg naar elders vervolgd. Toen de extase bij Saul ten einde gekomen was, *kwam hij op de offerhoogte,* van welke de profeten waren afgedaald, vs. 5. De tekst spreekt met geen woord over Sauls oogmerk hierbij, schijnt het als vanzelfsprekend te beschouwen. Het ligt voor de hand dat Saul onder de verse indruk van zijn geestvervoering en van alwat hij deze dag al heeft doorleefd, zich enige ogenblikken heeft willen afzonderen voor bezinning, gebed en dankzegging (Goldman: „to worship"). Hij was geheel uit zijn evenwicht geslagen. Dat hij dit in het heiligdom op de bamâ heeft hervonden, blijkt wel uit het gesprek dat volgt in vss. 14—16. Grond voor tekstemendatie is er niet. De conjectuur

הביתה (BH, vgl. De Groot, de LV) is puur willekeurig, ook Buber wijst haar af. De MT geeft een goede zin. De bezwaren die men heeft tegen הבמה hangen samen met het ontbreken van enig bericht over de ontmoeting van Saul met zijn vader. Inderdaad is dit vreemd maar dit manco blijft bestaan bij wijziging van de tekst. Overigens lijdt het geen twijfel dat we ons het gesprek in vss. 14—16 moeten voorstellen als gevoerd in Sauls eigen omgeving. Hij en zijn knecht zijn weer thuis en worden beide ondervraagd. דוד שׁ' wordt vrijwel algemeen vertaald als *de oom van Saul,* LXX en Vg hebben beide een woord met meer algemene betekenis (οἰκεῖος, patruus). De betekenis oom staat echter vast b.v. in Lev. 10 : 4, 20 : 20 en in ons boek 14 : 50; op grond van dit vs. denken velen onwillekeurig aan Ner, de broeder van Kis. Wellicht was hij het hoofd van de familie of een man van aanzien in Gibea (Med), in geen geval was hij „philistäischer Postenkommandant" (A. P. Thomas, *Saul's Uncle* in VT 11, 1961, 241—245). Dit alles is echter van weinig belang. Het gaat de auteur bij dit gesprek om de houding van Saul. De vragen van zijn oom zijn zeer natuurlijk en uit de antwoorden die hij (namens hen beiden) geeft verneemt de lezer niets nieuws. Eerst vat hij het verloop van de heenreis kort samen, vgl. 9 : 4—10, daarna deelt hij mede wat Samuël over de ezelinnen gezegd heeft, 9 : 20 a. Het is naar het leven getekend dat de oom wel eens nauwkeurig bescheid wil horen van de ontmoeting met de grote profeet en richter Samuël. Maar waar het op aan komt, is dat Saul niets loslaat betreffende דבר המ'. Hij weet zichzelf te beheersen en hetgeen blijkbaar nog geheim moet blijven te verzwijgen, vgl. Schulz. Zeker was dit ook zijn plicht (Goldman), maar dat hij deze verstaat en betracht is te prijzen. Hij kan wachten op Gods tijd (Med, Kroeze). Ook hier valt op Saul een gunstig licht. מלוכה (hier voor de eerste maal in het O.T.) drukt uit: het koninklijk ambt, de koninklijke waardigheid, vgl. vs. 25, 11 : 14, II 16 : 8. Volgens Buber vormt het begrip מ' volstrekt geen tegenstelling met dat van נגיד. Aan dit laatste herinneren weer de vele vormen van הגיד in deze vss. en שמואל is „Refrainwort" aan het slot van vss. 14, 15 en 16, Erz. blz. 141 v.).

Met nadruk moet aan het slot van de pericoop 9 : 1—10 : 16 worden geconstateerd dat de quintessens hiervan, nl. dat Saul op goddelijke aanwijzing door Samuël tot koning gezalfd is, blijkens de bedoeling van de auteur uitsluitend aan hen beiden bekend was. Het was een geheim en moest dat blijven, zie boven, blz. 221. Maar dit betekent niet dat het stuk voor de gang van het verhaal even goed zou kunnen ontbreken en dat 10 : 17 feitelijk aansluit bij 8 : 21 (zo b.v. VdBorn). Immers te Rama verkeerde Samuël nog enigszins in het onzekere, thans weet hij wie Jahwe tot koning bestemd heeft, en tevens wat hem te doen staat, zie vs. 17. Tevens blijkt op deze wijze duidelijk dat Jahwe de koningskeuze aan zich houdt. Het nu volgende stuk onderstelt dus wel degelijk wat er is voorafgegaan, ook al wordt er uiteraard niet op gezinspeeld. „Zo wordt de eerste koning, Saul, door God op tweeërlei wijze aangewezen, zowel door een persoonlijke openbaring aan Samuël (1 Sam. 9 : 16) als — temidden van het volk — door het lot (1 Sam. 10 : 17—24). Het volk *kiest* zich geen koning, maar het *ontvangt* er een" (Schoneveld in BEH, blz. 176; vgl. Gutbrod), evenwel zo dat het zelf bij de aanwijzing betrokken wordt.

17—27. *De koningskeuze te Mispa*

ויצעק enz. — Samuël treedt op als de met autoriteit beklede richter, hetgeen hij 7 : 5 nog niet was: hij convoceert het volk, stellig een veel breder groep representanten dan die van 8 : 4, zie vs. 19 slot. Het gaat om een nieuwe staatsvorm. De keuze van een koning is een volstrekt novum en moet in het openbaar voor een zoveel mogelijk voltallig forum plaats vinden. אל־יהוה — de vergadering draagt een religieus karakter; men komt bijeen vóór het heiligdom *te Mispa* (zie over de ligging 7 : 5); stellig zijn er ook offers gebracht, vgl. 7 : 9, maar de auteur vermeldt alleen de hoofdzaak. ויאמר enz. — Samuël houdt een korte toespraak, beginnende als de profeet van 2 : 27 met een woord van Jahwe tot zijn volk: אנכי העליתי zijn ook de beginwoorden in Ri. 6 : 8; de overeenkomst is groot maar niet woordelijk, niet slaafs, vgl. ook Joz. 24 : 5, 8, Ri. 2 : 1 en straks 12 : 6. De bevrijding uit Egypte is de fundamentele daad Gods die Israël riep tot een zelfstandig volksbestaan. Deze daad zette zich voort en werd bevestigd in de bevrijding מיד כל־הּמ'; gedoeld wordt op de vijandelijke machten, waarvan het boek der Richteren verhaalt, Moabieten, Midianieten enz.; לחצים, part. van לחץ, vooral in Richt. frequent voor verdrukken, benauwen, heeft masc. afform., wijl als subj. de vorsten van de 'מ (fem) gedacht zijn, vgl. Brock § 59 c. 'ל kàn ook nog op מצרים slaan. ואתם staat met nadruk tegenover אנכי: *gij echter.* Het is zielkundig volkomen verklaarbaar dat Samuël een bestraffend woord niet achterwege laat. Zijn overtuiging dat Israël zich schuldig maakt aan grove ondankbaarheid tegenover Jahwe, is dezelfde gebleven en hij acht het zijn plicht het volk daarop te wijzen. מאסתם, vgl. 8 : 7, herinnert duidelijk aan het in cap. 8 verhaalde en is dan ook (evenals het volgende impf. cons.) perfectisch op te vatten: *hebt thans uw God afgezet.* אשר enz. onderstreept nog eens het vs. 18 gememoreerde. מושיע ook van richters gebezigd, Ri. 3 : 9, 15, vgl. 2 : 16, 18: *die een Redder voor u geweest is.* ותאמרו enz. slaat zo duidelijk terug op 8 : 19, dat לא stellig de voorkeur verdient boven לו. Tekstcritisch is dit verantwoord (zie BH), maar het is ook zakelijk juister, want de aangehaalde woorden zijn niet tot God, maar tot Samuël gesproken, vgl. ook 8 : 5 en לי in 12 : 12. Met ועתה komt deze tot het agendum, hij verzoekt de aanwezigen zich op te stellen vóór Jahwe (zie vs. 17) naar hun stammen en hun afdelingen. In de term אלפיכם worden de onderafdelingen van de stammen kortheidshalve samengevat. 'א is niet geheel synoniem met משפחה (vs. 21), vgl. b.v. 23 : 23, Mi. 5 : 1, de betekenis schijnt wat meer onbepaald te zijn, zie ook Gispen, Comm. op Num. 1 : 16 (waar hij vert.: duizenden). In Joz. 7 : 14 (waar אלף ontbreekt) wordt het geslacht ingedeeld in families (בתים) en volgen daarop de גבורים, die men op grond van vs. 18 aldaar als gezinshoofden zou kunnen beschouwen. Zowel stammen als afdelingen werden door één man vertegenwoordigd. Vs. 20 zegt nu: *toen Samuël alle stammen van Israël liet aantreden* (קרב hif., ook Joz. 7 : 16, duidt aan dat men hen naderbij, naar voren liet komen), *werd de stam Benjamin aangewezen.* לכד nif. is staande uitdrukking voor het bij loting aangewezen worden (vgl. 14 : 41 v., Joz. 7 : 15—18) en daarvan is blijkens de gehele samenhang ook hier sprake. De vraag op welke wijze het loten precies toeging „is a matter of dispute", aldus Goldman volgens wie Rashi denkt aan met de namen (der stammen) beschreven

steentjes of blokjes in een „box", waaruit er dan één getrokken werd, terwijl Kimchi denkt aan het raadplegen van urim en tummim, maar deze methode behoorde strikt genomen bij een situatie, waarin men niet wist hoe te handelen (zie over urim en tummim Gispen, Comm. op Lev. 8 : 8 en de daar genoemde lit.), zoals b.v. Saul in 14 : 18, 37. J. Lindblom, die alle in het O.T. voorkomende gevallen heeft behandeld concludeert dat „at least in more complicated cases marked stones were used" (zie art. *Lot-casting in the Old Testament*, VT XII (1962) blz. 164—178). In het onderhavige geval was lotswerping de aangewezen weg. Waar het op aan komt is dat loting toegepast werd om een volstrekt onpartijdige beslissing te verkrijgen, Spr. 18 : 18, nog juister: om de keuze door Jahwe zelf te laten bepalen, zoals Deut. 17 : 14 reeds voorschreef. Welnu, Jahwe was niet slechts toeschouwer (vgl. het לפני יהוה, vs. 19), maar Hij bestuurde ook de uitslag, zodat verwacht mocht worden, dat elk deze zou eerbiedigen. Dat deze uitslag voor Samuël reeds van tevoren vaststond, maakte deze procedure niet tot een onnodig iets, veel minder tot „unwürdige Gaukelei" (zie hierover Keil tegen Thenius). Voor Saul zou zij nog weer publiek bevestigen wat hem door Samuël was geopenbaard.

Vs. 21 vermeldt het aantreden van de stam Benjamin naar zijn geslachten (te lezen is תיו , zie BH), d.w.z. de grootste onderdelen van de stam, welke in de regel genoemd werden naar een zoon van de stamvader (heel duidelijk is dit het geval bij de drie geslachten der Levieten, vgl. Num. 3 : 21, 27 en 33 met Gen. 46 : 11). Aangewezen wordt het geslacht van המטרי. Deze komt echter niet voor in de lijst van Benjamins zonen, Gen. 46 : 21, noch in die van zijn nakomelingen, 1 Kron. 7 : 6—12 en evenmin in de genealogie van Saul, zie bij 9 : 1. VdBorn zegt „misschien is Bikri (9 : 1; II 20 : 1) bedoeld", maar de LXX heeft tweemaal Ματταρει. We moeten er genoegen mee nemen, dat hier een onbekende voorvader van Saul opduikt, m.n. Matri, de tekst zegt immers *het geslacht der Matriten.* וילכד enz. — waarsch. moeten wij aannemen, dat „die Schilderung der Wahl ist abgekurzt" (Schulz e.a.), anders zou eerst Sauls vader of grootvader nog genoemd zijn; Saul was trouwens niet eens aanwezig, hetgeen natuurlijk van veel meer gegadigden gold, vooral van inwonende zoons. Hun namen zullen door de vader opgegeven zijn en deze zal voor zijn zonen geloot hebben, vgl. Schulz, Med. In dit geval was Saul wel opgekomen, maar had hij zich op de achtergrond gehouden, vandaar לא נמצא. De lezer begrijpt terstond dat dit aan opzet is toe te schrijven. Saul wil allerminst de indruk wekken dat hij deze uitslag wel verwacht had. Hierin is zijn bescheidenheid op te merken (Leimb, Goldman, Kroeze, Med e.a.); zonder twijfel zag hij op tegen de taak die hem wachtte en weerhield een natuurlijke beschroomdheid hem voor het voetlicht te treden; terwijl hij anderzijds zich ook niet aan zijn hoge opdracht durfde te onttrekken (Asmussen). De vraag waarmede men zich tot Jahwe wendt — הבא enz. letterlijk: „is hier nog een man gekomen?" — klopt niet geheel op de situatie, want het gaat om een bepaald persoon. Ongetwijfeld is daarom bij איש het lidwoord te lezen (met LXX, zie BH). Aldus de meeste comm., waarbij men echter wel zonder noodzaak עוד weglaat of vervangt door עד (zo b.v. Schulz, Hertzb, maar dit geeft hier geen goede zin). We moeten echter בא als part. qal opvatten en krijgen dan: *is die man nog hierheen komende?* Deze vraag is juist van pas, want men meende

dat Saul er niet was en vroeg dus: komt hij nog? Over 22 aα nog het volgende. De plur. וישׁאלו verbiedt ons aan Samuël als subj. te denken (aldus de LXX), diens naam wordt in 21—23 niet genoemd. Stellig is dan ook het raadplegen van Jahwe niet door hem in het gebed geschied (aldus b.v. Med, Kroeze), maar namens het volk door een priester die de efod met urim en tummim droeg, vgl. 14 : 3, 23 : 6, 9 (aldus Keil, Leimb, Goldman, Oosterhoff e.a.). De vraag schijnt ook overluid gesteld te zijn. Saul wordt op deze wijze nog weer in heel speciale zin de man, naar wie en om wie men gevraagd heeft, ישׁאלו, de van Jahwe gevraagde. De partikel עוד drukt uit dat ook de loting reeds een raadplegen van Jahwe geweest was, zij het op andere wijze. Het antwoord bevestigt dat Jahwe staat achter de beslissing van het lot. Het is onjuist te menen dat bij het gebruik van urim en tummim het antwoord alleen „ja" of „neen" kon zijn, vgl. II 2 : 1. In dit geval luidt het הנה enz.: *zie, hij heeft zich verscholen* in, of *bij de tros* (over אל zie Brock § 108 a). נחבא ook 19 : 2, Ri. 9 : 5; כלים kan slaan op wagens, 8 : 12, en reisgoederen in het algemeen; „beim Trosz" (Hertzb), zie 17 : 22. Men moet de indruk gekregen hebben dat Saul volstrekt niet verwachtte, in aanmerking te zullen komen, maar feitelijk is heel dit voorval een indirecte bevestiging van hetgeen in het geheim tussen hem en Samuël was gebeurd, vs. 1. רוץ wordt veel gebezigd voor heensnellen, b.v. II 18 : 19 vv. ויגבה enz. vertolkt de eerste indruk van alle aanwezigen, hetgeen terstond opviel was Sauls hoge gestalte, zie 9 : 2. Daarbij kwam zijn buitengewone mannelijke schoonheid. Mede daarop slaat wrsch. Samuëls woord waarmede hij de verkorene van Jahwe aan het volk voorstelt. In הראיתם staat ר bij uitzondering met dageš, zie Ges-K § 22 s. אשׁר enz. wordt vrijwel algemeen als object opgevat (door Schulz als subj. van de volgende zin, maar כי verzet zich hiertegen), dus: *ziet gij wel wie Jahwe verkoren heeft?* De Groot, Med, VdBorn laten כי onvertaald, maar dit bevredigt niet, evenmin het betogende „want" (NV, vgl. Hertzb); beter: *voorzeker, onder heel het volk is niemand hem gelijk!* Bij בחר wordt het object door de acc. of door ב uitgedrukt, zie de lexica en b.v. Num.16 : 5; dus בו is niet = ἑαυτῳ (LXX). ויריעו — spontaan beginnen allen te juichen (zie echter vs. 27) en roepen: *De koning leve!*

Volgens P. A. H. de Boer is יחי hier iuss. doch met de betekenis van een indic.; hij vert.: „le roi vit, il détient la puissance royale" (*Vive le roi* in VT 5, blz. 225—231). W. Beyerlin (a.a. blz. 194 v.) stemt daarmede in en vert.: „Der König lebt, ... ist mit Leben erfüllt". Volgens B. erkende het volk hierdoor de beschikking van Jahwe en onderwierp zich daaraan. Dit is juist maar het geldt evenzeer bij de opvatting van jeḥî als iuss. De gehele context vereist een jubelroep en niet een plechtige verklaring. B. wil bestrijden dat Sauls koningschap mede berustte op de acclamatie van het volk (Alt). Terecht, maar dat ligt in het „leve de koning!" dan ook niet opgesloten. Ook II 16 : 16 laat geen andere opvatting toe.

25—27. Deze vss. zijn om meer dan één reden van groot gewicht. Bij de intrede van een volkomen nieuwe situatie bevindt men zich in een korte overgangsperiode. Saul neemt niet terstond de teugels in handen, maar bepaalt zich in overeenstemming met de vs. 7 gegeven wenk tot een afwachtende houding. Feitelijk doet het volk dat ook. De leiding berust nog bij Samuël. Deze spreekt

volk en koning vóór het uiteengaan nog toe met een woord, waarvan de inhoud was משפט המלכה = *het recht van het koningschap,* wellicht nog beter weer te geven als: de wet voor het koningschap. Zonder twijfel hebben we hier immers te doen met een omschrijving van „die Pflichten und Rechte des menschlichen Königs gegenüber dem Gottkönige Jahwe wie gegenüber dem Volke" (Keil, evenzo Med) of met „the constitution for the new form of government" (Goldman), heel iets anders dus dan wat we vinden in 8 : 11—18, zie bij 8 : 9. Zeker was het stuk ook niet identiek met Deut. 17 : 14—20, maar heeft het toch wel dezelfde geest geademd. Samuël heeft dit recht niet alleen uiteengezet (De Groot, vlg. Med: exposé, vlg. Gutbrod: verkündigt), zie וידבר, maar het ook schriftelijk vastgelegd *in een oorkonde* (NV), vgl. Edelkoort die wijst op de betekenis van deze daad, waardoor Samuël is te vergelijken bij een „wisselwachter", die voor eeuwen de koers bepaald heeft (blz. 5, 140, 144 v.), zie ויכתב בספר. Van belang is ook וינח enz.: *hij legde die neder voor het aangezicht van Jahwe.* Met Edelkoort (ib.) e.a. zullen we moeten aannemen dat dit is geschied in de heilige plaats te Mispa, want daar was men toen bijeen (zie ook Goldman, Weiser, blz. 67 v.). Evenwel is het mogelijk dat met לפני יהוה gedoeld wordt op de tabernakel, waar het stuk dan later gebracht zou zijn. Ten slotte kunnen we nog constateren dat met geen woord gesproken is over een verdragssluiting tussen Saul en het volk, zoals G. Fohrer die hier meent te vinden (ZAW 71, 1959, *Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel,* blz. 1—22). De משפט המ' was niet een „Vertragsurkunde".

Samuël ontbindt nu de volksvergadering, vgl. 8 : 22. Ook Saul gaat naar huis. Hier staat duidelijk dat hij te Gibea woonde. Straks is hij daar weer aan het werk, 11 : 5 (vgl. Kroeze). Maar hij gaat niet alleen. וילכו enz. vermeldt dat בני־החיל (zo zullen wij met LXX moeten lezen, zie BH, met het oog op de plur. en ook op vs. 27 בני־ב', bovendien omdat hăḥăjil = het leger, en er was nog geen leger) hem vergezelden, „as a voluntary bodyguard" (Goldman), „une escorte d'honneur" (Med). Van hen zegt de auteur dat God נגע בלבם = *hun hart aangeraakt had.* Dat deze *dappere mannen* zich spontaan bij Saul voegden, was hun door Godzelf ingegeven. Het wijst op hun blijdschap, genegenheid en bereidheid om Saul te dienen. Wij vernemen verder niets van hen en ongetwijfeld zijn zij van Gibea weer naar huis gegaan. Van Selms leidt te veel uit de tekst af, als hij meent dat zij met het oog op een eventuele „military expedition" bij Saul bleven, a.a. blz. 57, zie boven blz. 191. Juist het gemis aan alles wat wijst op onmiddellijke voorbereiding tot de strijd, getuigt voor de geloofwaardigheid van dit trekje. Ook het volgende draagt duidelijk het stempel van echtheid. ובני ב' vormt een sterke tegenstelling met het voorafgaande, dezelfde uitdrukking in 2 : 12. Deze mannen worden *nietswaardige lieden* genoemd, omdat zij de duidelijke beslissing van Jahwe niet wilden eerbiedigen en daaraan zelfs openlijk uiting gaven. Het gaat dus volstrekt niet over personen, die uit principe tegen de instelling van het koningschap waren (aldus b.v. Presz a.a. blz. 195, zie boven blz. 105, hiertegen ook Kroeze). Men zou hen met een term van Buber (Erz. blz. 167) „antisaulidisch" kunnen noemen. Hun geringschatting (בזה ook 2 : 30) geven zij te kennen door de vraag מה enz.: *hoe zou die ons kunnen helpen?* זה heeft in deze context dezelfde klank als het Lat. iste, zie Ges-K § 136 b. Voorts ook negatief doordat zij Saul

geen מנחה brachten om hem te huldigen. Deden anderen dit dan wel? Wij moeten dit wel aannemen maar hadden graag iets ervan vernomen. Sommigen zullen erop gerekend hebben dat zij de koning iets moesten aanbieden. In elk geval vormen de בני ב' slechts een kleine groep malcontenten, zie vs. 24, ook 11 : 12, die zich eerst bij het uiteengaan uitspraken. Saul legt tegenover hen een wijze zelfbeheersing aan de dag: hij *deed alsof hij niets merkte.* מחריש is iemand die zich stil houdt, in 't geheel niet reageert, zie 7 : 8, II 13 : 20, 19 : 11. We hebben hier het eigenaardige gebruik van כ als kaf veritatis, waarvan voorbeelden in Ges-K § 118 x, vooral Num. 11 : 1 (zie Gispen, Comm. op Num. t.p.), misschien weer te geven met ons „echt", Saul deed echt als iemand die niets hoort of ziet; vrij vertaald: hij zweeg in alle talen.

Veel comm. trekken de laatste twee woorden van vs. 27 bij 11 : 1 en lezen met wijziging van ר in ד וַיְהִי כְּמֵחֹדֶשׁ (zie BH, vooral het tekstcritisch materiaal). De redenering is b.v. bij Schulz deze: „Der Satz (nl. in de MT) ... würde heiszen: Er war wie schweigend" ... Dann ist aber das „wie" unbegreiflich. Er hätte nicht einem Schweigenden geglichen, sondern wirklich geschwiegen". Hiermede wordt ook zonder veel woorden ingestemd door Caspari, De Groot, Leimb, VdBorn, Med, Gutbrod, die alle de LXX volgen, vgl. de LV, Oosterhoff, ook Weiser, bl. 69 en mijn KV van 1 Samuël t.p. Toch staat deze bij nauwgezette overweging niet sterk genoeg om de MT als corrupt te doen verwerpen. Het bezwaar tegen כ vóór מ' wordt sterk overdreven. Voor deze constructie zijn er verscheidene analogieën, zie boven. In de tweede plaats mag men een enkel woord verwachten over de door Saul aangenomen houding, mede omdat 11 : 13 veronderstelt dat hij wel bekend was met het gedrag der „nietswaardigen". Buber (Erz. blz. 146) legt de nadruk op de grondbetekenis van ח' „unbeweglich sein", en vertaalt „er aber wurde wie ein Taubstummer". Ook Rehm, Hertzb, Goldman en Kroeze, vgl. de NV, Schelhaas, houden zich aan de MT en De Boer ziet in de lezing van LXX een eigenmachtige tekstwijziging (ר wordt ד en de י wordt weggelaten). Van belang is ook a. dat moeilijk valt te verklaren uit welke oorzaak er een maand lang geen vijandelijke reactie plaats vond van de zijde der Filistijnen; b. dat een tijdsbepaling in 11 : 1 overbodig is en allicht anders geformuleerd zou zijn; c. dat de dreiging vanuit Ammon vlg. 12 : 12 reeds eerder begonnen was, zie aldaar en 11 : 4 v., vgl. verder nog Keil's argumentatie.

HOOFDSTUK 11

Saul bevrijdt Jabes; zijn hernieuwde inhuldiging te Gilgal

Opgave van literatuur bij cap. 8.

1—3. *Inval der Ammonieten; beleg van Jabes*

ויעל geeft in casu niet een beweging naar hoger gelegen gebied te kennen, maar een optrekken met vijandelijke bedoeling (evenzo b.v. Jes. 21 : 2, Mi. 2 : 13; vgl. Hertzb). נחש (= slang) komt thans nog veel als nom. pr. voor

bij de Arabieren (Schulz), in Israël ook II 17 : 25. Deze Nachas is wrsch. dezelfde als die van II 10 : 2. In 12 : 12 heet hij breder מלך בני־ע'; dit vs. maakt aannemelijk dat de opmars van Nachas reeds enige tijd tevoren was begonnen (de afstand van Jabes naar Rabba der Ammonieten, zie II 11 : 1, 12 : 26, is zeer aanzienlijk, zeker 50 km) en dat het gerucht daarvan tot de volksvergadering te Mispa, 10 : 17 vv., was doorgedrongen, zie bij 12 : 12. Over de Ammonieten zie men de artt. van W. H. Gispen in BE; A. van Deursen in Chr. Enc.; M. Noth in RGG, dl. I kol. 326; A. v. d. Born in BW.

Hun gebied lag ten Z.O. van Gilead aan de bovenloop van de Jabbok (zie Atlas, krt. 16, 17, 18; ook voor de vermoedelijke ligging van Jabes; eveneens Plate I en IV bij Bright). Bij een vroegere invasie op Israëlitisch gebied waren zij door Jefta verslagen en teruggedrongen (Ri. 11; vermoedelijk niet lang vóór 1100 v. Chr., zie mijn KV van Richteren[3], 1966, blz. 44). De verzwakte positie van Israël onder Filistijnse druk en het gebrek aan nationale eenheid vormden wrsch. mede de aanleiding tot een nieuw vijandelijk optreden der Ammonieten tegen Israël, zie ook bij vs. 2. ויחן enz. — dezelfde constr. met על ook II 12 : 28, dus: *en hij sloeg* een kamp op tegen, d.w.z. *het beleg voor Jabes in Gilead.* Wat de ligging en identificatie van Jabes betreft moge er enig verschil van mening bestaan (vlg. N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine* IV 1951, blz. 261 vv. is Jabes = tell abu kharaz; maar vlg. Simons § 671 is het „represented by tell el-maqlub"), gelet op de vermelding van Bezek (zie vs. 8) mogen wij het veilig zoeken in de nabijheid van het Jordaandal (oostzijde) aan of bij de beek die thans nog in haar naam *wādi jābis* de heugenis aan de stad zelf bewaart. De insluiting van het stadje zou, ook zonder bestorming, de bevolking tot overgave moeten dwingen om zo de hongerdood te ontgaan. ויאמרו enz. — de bevolking is weldra bereid te capituleren, de oudsten doen het woord (vs. 3) en vragen כרת־לנו ב': Nachas mag de vredesvoorwaarden dicteren (vgl. Joz. 9 : 6, 11; geheel anders spreekt Laban tot Jakob, Gen. 31 : 44), de Jabesieten hopen door zulk een verdrag (verbond is i.c. een te mooi woord) het leven te redden, al zullen zij zich moeten onderwerpen en schatting opbrengen. Doch de eisen van Nachas gaan veel verder. בזאת — d.i. *op deze voorwaarde* (ב pretii), zegt hij, *zal ik met u een verdrag sluiten,* en dan volgt weder met ב de inf. van נקר, uitsteken, dat in qal verder alleen Spr. 30 : 17 voorkomt: *dat aan ieder van u het rechteroog uitgestoken worde.* Ook algehele verblinding werd in het Oosten wel toegepast op overwonnen vijanden, Ri. 16 : 21, 2 Kon. 25 : 7 (zie de afbeelding op blz. 86 in *Babylon en het Oude Testament,* door A. Parrot, 1957). Ook het uitsteken van het rechteroog alleen was echter al een barbaarse wreedheid. De inwoners van Jabes werden daardoor veroordeeld tot „un perpetuel esclavage" (Med) en tevens onbekwaam voor de krijgsdienst (zoals reeds door Josephus is opgemerkt), speciaal voor het hanteren van pijl en boog. Nahas beoogt daarmede geheel Israël een smaad aan te doen. Het suff. ה bij ושמתי moet terugslaan op de aangekondigde maatregel, het fem. staat hier in de zin van ons neutrum (dus letterlijk: dit tot een smaad leggen enz.) zie Ges-K § 135 p. De LXX heeft ה onvertaald gelaten, de Vulg heeft: vos. Uit deze woorden blijkt de bittere haat van Nachas tegen Israël, waarin mogelijk medespreekt de wrok om de vernedering, die Ammon voorheen van Israël had ondergaan en die

nu kon gewroken worden. De oudsten zitten in het nauw maar zoeken een uitweg: הרף לנו, d.i. *geef ons uitstel,* vgl. Ri. 11 : 37, alwaar eveneens een tijdsbepaling volgt. Zij willen boden uitzenden door heel het gebied van Israël om hun nood bekend te maken en hulp te zoeken. Het כל־ישראל in de mond zowel van Nachas als van de Jabesieten bewijst dat de stammen van Israël naar buiten méér een indruk van saamhorigheid maakten, en dat ook het besef van eenheid groter was dan men in de regel aanneemt (vgl. Kroeze, blz. 45). De Jabesieten beloven heel onderdanig: ואם־אין enz. — *indien echter niemand ons te hulp komt, dan* enz. מושיע cum acc. ook 14 : 39; in het part. ligt het onmiddellijk bereid zijn. Nachas stemt blijkbaar in dit verzoek toe; hij heeft niet de minste verwachting dat het noodgeroep van Jabes effect sorteren zal. Maar dan zal de smaad voor Israël en zijn eigen triomf des te groter zijn (vgl. Asmussen). Stellig is hij nog onbekend met de koningskeuze, maar ook is hij blind voor de geestelijke kracht die a.h.w. sluimert in het volk van Jahwe.

4—10. *Saul roept de heerban op*

„Mit groszen Schritten geht die Erzählung ihrem Ziele zu" (Hertzb): ויבאו enz. — uitsluitend de komst van de boden te Gibea wordt verhaald. Mogelijk zijn er in verschillende richtingen (noord- en zuidwaarts in Westjordaanland) boden gezonden. Zeer waarschijnlijk zijn er enkele via recta naar Gibea getrokken (niet omdat men reeds wist dat Saul tot koning was aangewezen maar) vanwege de oude relaties tussen Jabes en de Benjaminieten, waarover Ri. 21 : 8—14 verhaalt (vgl. De Groot, Schunck, blz. 118 noot 42; ook Deane, Oosterhoff). Hiervoor pleit de overweging dat de feiten van vss. 7 v. (het oproepen en opkomen van de heerban) op het grootste deel van de zeven dagen beslag gelegd moet hebben. גבעת ש׳ — zo heet Gibea naar Israëls eerste koning ook 15 : 34, Jes. 10 : 29, in onderscheiding van gelijknamige plaatsen (b.v. Joz. 15 : 57). De boden beginnen terstond hun relaas te vertellen aan alwie horen wil. הדברים, heel algemeen: de zaak, „hun aangelegenheid" (De Groot), „den Sachverhalt" (Hertzb). באזני ziet hier bepaald niet op „vertrouwelijk toespreken" (VdBorn). וישאו enz. — dezelfde uitdrukking Ri. 2 : 4, 21 : 2; in feite spreekt het wenen wel van medegevoel, maar het brengt geen baat. „Alle sind ratlos und feige . . . bis auf einen: Saul" (Schneider). Hij komt juist van het veld אחרי הבקר, d.i. *achter* de runderen, nauwkeuriger *de ossen aan* (Goldman heeft oxen, Med: ses boeufs, zo Joüon, § 137 f.). Met De Groot moet men wrsch. aannemen dat Saul niet aan het ploegen maar aan het dorsen was geweest, zie hierover bij 12 : 17. In elk geval toont vs. 5 dat hij nog gewoon bezig was in het boerenbedrijf (Deane, Med e.a. herinneren hier aan Cincinnatus achter de ploeg). Dit vooral is voor velen een afdoende grond om aan te nemen dat Saul op dit tijdstip nog geen rex designatus was, maar een onbekende landman zonder meer (aldus b.v. Beyerlin, a.a. blz. 189, Weiser blz. 71, 75, Schunck, blz. 109; ook Schulz t.p., Vriezen blz. 42). Men realiseert zich daarbij blijkbaar niet hoe onaannemelijk het is dat Israël zo maar in een opwelling op het institutionele koningschap zou zijn overgeschakeld, zie Inl. § 4, blz. 39. Terecht merkt Goldman bovendien op dat men op die wijze ertoe komt „to create a new problem in verse 7. The message which Saul sends to

all Israel implied not only that his name was known, but that it commanded respect and obedience throughout the nation and, as well, that Saul had the means and power to enforce his threat". Vs. 5 stemt overeen met 10 : 26 a en bevestigt dat Saul moest wachten op een aanwijzing van Godswege om te doen wat zijn hand zou vinden, 10 : 7, aldus ook Med, vgl. Hertzb, Schneider, Kroeze. Zeker heeft God hem niet onnodig lang laten wachten en moet de komst van de boden uit Jabes hoogstens enkele dagen na Mispa gesteld worden. Zodra Saul is ingelicht, wordt hij onweerstaanbaar aangegrepen en in dienst genomen door de רוח־אלהים, zie (ook over צלח) bij 10 : 5 v., 10. Daardoor voelt Saul zich in staat tot een handelend optreden, dat ver uitgaat boven het gewone en traditionele niveau. Dat *hij ontstak in hevige toorn* is zielkundig begrijpelijk, maar bijkomstig van betekenis, vgl. Ri. 14 : 19. Stellig vlamt zijn toorn op om „die brutaliteit van Nahas", maar ook om „die lawwe houding van sy mense in Gibea" (Kroeze, vgl. De Groot). וינתחהו enz. — vgl. Ri. 19 : 29, 20 : 6; de betekenis en strekking is hier echter een andere, zoals blijkt uit de dreigende boodschap. Aan te nemen is dat Saul op staande voet *een span* van zijn eigen *ossen* (vs. 5) doodde en *in stukken hieuw*. Bij כל־גבול is te denken aan het land ten W. van de Jordaan. ביד המ׳ behoeft niet per se op de boden uit Jabes te slaan, maar welk bezwaar is ertegen om het op hen te betrekken zoals b.v. De Groot doet? Zij konden daardoor aan hun eigen boodschap nog meer kracht bijzetten. De LXX laat het lidw. onvertaald, evenzo Keil, Schulz, Med, Goldman e.a Wrsch. zijn er tegelijk in verschillende richtingen boodschappers rondgezonden. Zij moeten krachtige taal spreken: *Alwie niet uittrekt achter Saul en achter Samuël* enz. In de beide laatste woorden toont Saul de autoriteit te erkennen van de Godsman, die hem had gezalfd en die het onbeperkt vertrouwen van het volk genoot. We zijn in cap. 11 nog in een korte periode van overgang naar de nieuwe status. Saul kon er wel zeker van zijn dat zijn oproep Samuëls instemming had en tevens dat zij des te meer ingang zou vinden. Overigens is het de vraag of Samuël de veldtocht meegemaakt heeft, zie bij vs. 12. De woorden ואחר ש׳ staan tekstcritisch volkomen vast, de bezwaren ertegen hangen samen met subjectief gekleurde theorieën, zie hierover reeds op blz. 38 v. en vgl. daartegen de argumenten van Buber, Erz. blz. 151 v., Presz, Sauls Königswahl, blz. 247, ook Hertzb, Goldman, Kroeze, Edelkoort. Hetgeen Saul doet is feitelijk het oproepen van de heerban, van alle weerbare mannen hoofd voor hoofd, iets wat sedert de misdaad van Gibea niet meer geschied was, zie Ri. 19—20. Heeft Saul hiermee te hoog gegrepen? Neen, Jahwe zet zelf het zegel op zijn daad. ויפל enz. wil zeggen dat Jahwe zelf allerwege aan Sauls oproep zulk een diepe indruk verleende, dat men er a.h.w. Gods eigen stem in hoorde en zich niet durfde onttrekken, vgl. een soortgelijke goddelijke actie (ook met פחד) 1 Kron. 14 : 17. De uitwerking is dan ook verrassend: ויצאו enz. „Der Aufruf zündet. Das Volk steht auf, der Sturm bricht los" (Kittel, Gestalten, blz. 106). De reeds dood gewaande eenheid van Israël blijkt springlevend en het verbrokkelde stammencomplex staat als een concrete werkelijkheid, een heuse natie rondom, of liever: achter zijn koning, de belofte van 2 : 10 d e beleeft haar eerste vervulling. Er is een wonder gebeurd. כאיש אחד — wrsch. is het niet toevallig dat dit ook Ri. 20 : 1 voorkomt. ויפקדם בבזק — Saul toont nu ook echt de begaafdheden die voor een

legeraanvoerder nodig zijn. Dezelfde boden als vs. 7, of andere snelle koeriers, hebben als plaats van verzameling overal Bezek genoemd, wel te onderscheiden van het in Ri. 1 : 4 v. genoemde. Dit lag in het gebied van West-Manasse, halverwege tussen Sichem en Bet-San (zie Med) nabij de Jordaan en vlak tegenover het punt waar de beek Jabis in deze rivier uitmondt, thans = Khirbet Ibziq (Atlas, Krt. 15). 'פ betekent monsteren, maar met insluiting van het tellen, vgl. 13 : 15, 15 : 4. Een zekere indeling zal hiermede gepaard gegaan zijn, zie vs. 11 en vgl. II 18 : 2. De getallen, 300.000 uit Israël en 30.000 uit Juda, zijn exorbitant hoog, maar lager dan in Ri. 20 : 2 en 15. De LXX heeft ze nog verhoogd tot 600.000 en 70.000 (zie hierover Inl. § 3, blz. 13—14). Wij moeten ermede rekenen dat het een exceptioneel geval van mobilisatie betreft: letterlijk iedere man was opgekomen.

De opgaaf van deze buitengewoon hoge getallen roept problemen op, welke voor de auteur niet schijnen bestaan te hebben. Een uitvoerige verhandeling over de getallen in het O.T. is te vinden bij Gispen in zijn Comm. op Nu. 1 : 46. Sommige auteurs achten het mogelijk „dat zulke grote getallen tot de stijlvorm van dit literaire genre behoorden", bedoeld is „de oud-Oosterse oorlogsliteratuur" (zie J. L. Koole, *Het soortelijk gewicht van de historische stoffen van het Oude Testament,* GTT, jaarg. 65, mei 1965). Een ander probleem bestaat voor Beek (a.w. blz. 56) in de vraag hoe Saul door de Filistijnse bezetting heen kon trekken. Maar in hoeverre was deze bezetting effectief? Volgens Bright (a.w. blz 167) had zij niet veel te betekenen. De tekst zwijgt er geheel over, evenals over de bewapening. Deze was stellig primitief, de geestdrift evenwel des te groter. Dat de Judeeërs apart vermeld worden, hangt samen met de tamelijk afgezonderde positie, welke deze stam gedurende een groot deel van de richterentijd had ingenomen. Dit werkte vermoedelijk nog na, zie De Groot; ook A. R. Hulst, *Wat betekent de naam Israël in het Oude Testament?* (1962; blz. 8—9), eveneens van mijn hand de brochure Koningschap, blz. 25 v. en de KV van Richteren[3] (1966); dl. I, blz. 21, 112. Dat Juda tot het rijk van Saul behoorde, valt niet te betwijfelen, zoals o.a. door A. Alt gedaan is, zie laatstgenoemde brochure, blz. 24, en het goed geargumenteerde betoog van Schunck, a.w. blz. 124 vv.

9—10. Men kan *de boden die gekomen waren,* nl. uit Jabes een goede tijding meegeven. De plur. ויאמרו (door de LXX als sing. weergegeven) is zonder twijfel oorspronkelijk, zie De Boer. De bedoeling is: *men zeide* uit naam van Saul. Blijkens מחר (ook in vs. 10) was het nu de zesde dag van het verleende respijt. 'בחם הש = *als de zon heet wordt,* tegen de middag, zie vs. 11; dezelfde term in Ex. 16 : 21. תשועה = redding, uitkomst, vgl. Ri. 15 : 18. Saul is zeker van de overwinning. Hij weet: Jahwe is met mij, 10 : 7. De bewoners van Jabes veinzen tegenover de vijand dat hun pogen vruchteloos geweest is. De verhaler verzuimt in zijn haast te zeggen tot wie de אנשי י' (stellig de oudsten uit vs. 3) spreken; de LXX vult aan προς Ναας, doch blijkens de plur. אליכם is dit minder juist. Het slot ועשיתם enz. ziet op de wrede verminking genoemd in Nachas' conditie, vs. 2.

11—15. *Jabes ontzet; kroningsfeest te Gilgal.*

ממחרת — de volgende dag begon reeds aan de avond van de zesde dag, vs.

9, zie Smith. In de nacht moet Saul de Jordaan overgestoken zijn (dit kan erop wijzen dat dit tijdstip niet viel in de regentijd, zie bij 12 : 17). Vooraf had hij gedaan wat de tekst zegt met וישם enz.; dit verbum wijst op een afzonderlijk groeperen, wrsch. onder verschillende aanvoerders, vgl. Ri. 7 : 16, 9 : 43; ook 13 : 17 staat ראשים in de zin van afdelingen; vermoedelijk is te denken aan de voor het offensief meest geschikten. Het schijnt dat de Ammonieten geen wachtposten uitgezet hebben (Schulz). Zodoende wordt de aanval eerst ontdekt als de Israëlieten zijn בתוך־המ' d.i. „within the precincts of the camp" (Goldman). De אשמרת הב' is de derde nachtwake of morgenwake, vgl. Ex. 14 : 24 (in Ri. 7 : 19 is sprake van de middelste, in Klaagl. 2 : 19 misschien van de eerste), die duurt van 2—6 uur. Nu begint een slachting onder de verbijsterde Ammonieten, die duurt tot de middag, vgl. vs. 9. Het resultaat is een totale vernietiging. ויהי enz. levert een wat zonderlinge constructie op (Smith), maar vgl. dezelfde figuur in 10 : 11 Ook hier wordt duidelijk voorop gezet over wie het gaat: *wat betreft de overgeblevenen, zij werden zó verstrooid dat* enz. ויפצו — vgl. II 20 : 22 — wijst op een in alle richtingen verspreid worden; slechts verstrooide enkelingen zijn de dood ontkomen; van een ordelijke aftocht is in het geheel geen sprake. De verhaler laat nu Jabes en de Ammonieten rusten en wijdt zijn aandacht aan de „innerpolitische" gevolgen (Asmussen) van de behaalde overwinning. De eerste reactie van העם (= het krijgsvolk) na de slag is de vraag aan Samuël מי האמר. De vorm is sing., maar zakelijk is een plur. bedoeld, zie het slot vs. 12. De oratio recta is een vraag zonder ה (zie Ges-K § 150 a), hier als deel van een bredere vraagzin zeer begrijpelijk. De woorden uit 10 : 27 worden vrij, maar zakelijk juist aangehaald. Men ziet in Sauls triomf „die Widerlegung des verächtlichen Misztrauens gegenüber Saul" (Gutbrod, vgl. Hertzb) en „verlangt stürmisch die Bestrafung" (Schulz) van de בני־ב' uit 10 : 27. Eigenaardig is hierbij de plur. תנו. Behalve Samuël zal daarom ook nog een ander aangesproken zijn, en wel Saul, die onmiddellijk antwoord geeft. Misschien moeten wij aannemen dat de oude Samuël (niet zelf aan het gevecht heeft deelgenomen, maar) de terugkeer van het leger met anderen aan de westelijke Jordaanoever heeft afgewacht en dat dáár deze woorden gewisseld zijn. In elk geval was het blijkens het herhaalde היום nog op dezelfde dag. Door Sauls beslissing wordt een lynchpartij voorkomen Zijn לא־יומת enz. vindt in 14 : 45 een weerklank in tegenstelling tot zijn eigen eis (vgl. Davids beslissing, II 19 : 23). Ook het motief is wezenlijk hetzelfde כי enz.: geen wraakoefening op een dag dat Jahwe uitkomst heeft gegeven. Er mag nu geen broederbloed vloeien in Israël. Door dit blijk van godsvrucht en edelmoedigheid wint Saul de harten van àllen (Leimb, Med). Bij de gegeven verklaring is de moeilijkheid opgelost dat niet Samuël (12 a), maar Saul antwoord geeft; hierom wil Weiser (blz. 74, noot 60) met beroep op de LXX in vs. 13 Samuël lezen, doch zonder voldoende grond, zie De Boer.

14—15. Trouwens ook Samuël komt aan het woord. De grote eensgezindheid schept het psychologisch moment voor zijn voorslag לכו ונלכה enz. Met Gilgal kan moeilijk een ander dan dat bij Jericho bedoeld zijn, zie bij 7 : 16. Wel denken Keil, Kroeze, Edelkoort e.a. aan een Gilgal in de nabijheid van Sichem, maar het Gilgal bij de Jordaan is uit historisch oogpunt van veel groter betekenis. Bovendien is van belang dat het lag in het stamgebied van Saul en

daarbij zo ver mogelijk verwijderd van het gebied der Filistijnen van wie thans zeker een reactie te verwachten was. Samuël kwam er geregeld en voor zijn doel was de plek waar Israël het eerst Kanaän betreden had (Joz. 4 : 19 v., 5 : 10), wel de aangewezen plaats. Aldus de meeste comm. Hiervoor pleit ook dat Samuël niet עלה, maar הלך gebruikt; men bleef in het Jordaandal op hetzelfde niveau.

Dat doel drukt hij uit door ונחדש שם המ׳. De tekst staat vast, zoals b.v. ook Schulz erkent, die vs. 14 voor „Zusatz" houdt, hetgeen samenhangt met de opvatting dat Saul nog geen koning wàs, zie bij vs. 5. Hier is dus sprake van vernieuwen, hetgeen alleen betrekking kan hebben op iets dat reeds bestaat, i.c. de melûkah. Had het koningschap dan nu reeds vernieuwing nodig? Vlg. Buber was dit inderdaad het geval, hij verstaat ח׳ als „wiederherstellen, Restitution" (blz. 155) van iets dat in verval is en verwijst naar 2 Kron. 15 : 8, Jes. 64 : 4, Ps. 103 : 5. Voor deze eenzijdige uitlegging is echter geen grond in de tekst en evenmin in de historische situatie. Anderen gaan bij de verklaring terecht uit van vs. 15, dat een duidelijk licht werpt op Samuëls bedoeling (zie ben.) en verstaan ח׳ als „bestätigen" (Leimb), „conformer" (Med; vgl. Hertzb „Neuerrichtung", Wiessmann en Dhorme „inaugurieren", zie bij Schulz) dus *bevestigen.* Hetgeen men te Gilgal gedaan heeft was niet een plompe herhaling maar wel een bekrachtiging (vgl. Koolhaas, blz. 66) van de koningskeuze te Mispa. „Formeel was alles in orde,. . . tog het daar te Mispa . . . iets ontbreek; dit was meer iets van psigologiese aard . . . Die nuwe instelling, die koningskap, het, om so te sê, in twee etappes tot stand gekom" (Kroeze, vgl. Goldman). Nu Saul getoond had wat hij waard was, had de huldiging te Gilgal ook meer waarde en dieper zin dan die te Mispa, 10 : 24.. Op de vraag wat wij precies denken moeten bij de woorden וימליכו enz. is wrsch. te antwoorden, dat Saul door Samuël gezalfd is. De LXX zegt και ἔχρισεν Σαμουηλ ἐκει τον Σαουλ en het uitvallen van het Hebr. equivalent is door een homoioteleuton (שׁאול) zeer goed denkbaar. Voor deze lezing (in elk geval voor haar zakelijke inhoud) pleit zeer sterk dat Saul vlak daarna, 12 : 3, 5, maar ook later met grote nadruk de gezalfde van Jahwe (24 : 7; 26 : 9, II 1 : 16) genoemd wordt en dat David blijkens II 2 : 4, 5 : 3 ook publiek gezalfd is. Een publieke zalving van Saul wordt dus wel verondersteld. Van een eigenlijke kroning mogen wij misschien niet spreken, maar wel van een plechtige „Krönungsfeier" (Leimb, Langman, e.a.). Daarop wijst ויזבחו enz. Over *vredeoffers* zie Gispen, Comm. op Lev. 3 : 1; over לפני יהוה zie bij 10 : 17, 25. וישמח enz. — de vreugde is algemeen, er wordt geen wanklank vernomen; „Saul peut se féliciter de voir son autorité reconnue et le peuple possède un roi tel qu'il le souhaitait" (Med), vgl. 8 : 19 v.

HOOFDSTUK 12

Samuël neemt afscheid

Literatuur: men zie boven bij cap. 8, m.n. Koolhaas, blz. 62, 66, 69 vv., Weiser, blz. 79 vv., Buber, Erz blz. 156 vv., Muilenburg, blz. 360—365; ook Sellin-Fohrer, blz. 243.

Weiser verzet zich krachtig tegen de gangbare opvatting dat wij in cap. 12 met een „Abschiedsrede" van Samuël te doen hebben; hij betoogt dat er „von einer Amtsniederlegung ... mit keinem Wort die Rede ist" en dat Samuël in vs. 7 nog als richter spreekt en blijkens vs. 23 meent „Fürbitter und Lehrer" voor het volk te moeten blijven. Weiser ziet in dit hoofdstuk veelmeer beschreven, hoe Samuël de lijnen trekt voor de noodzakelijk geworden „Neuordnung" of „neue Konsolidierung der Verhältnisse". Hoeveel waars hierin moge liggen, toch klopt deze redenering niet op de inhoud van het hoofdstuk en op de feitelijke situatie (ook Muilenberg — door W. vaak met instemming geciteerd — spreekt blz. 360 van Samuëls „valedictory"). Wel ontbreekt een uitdrukkelijk „ik leg mijn ambt als richter neer", maar Samuël doet niet, en kàn niet doen, alsof er na de instelling van het koningschap niets veranderd is. De achtergrond van heel het stuk (zie vooral vss. 2, 13) is juist dat zijn taak in zeker opzicht beëindigd is en hij zijn gezag aan de koning moet overdragen. Daarom vraagt hij eervolle decharge (vss. 1—5) en belooft hij spontaan wat hij voor het volk wil blijven doen, vs. 23, welk woord immers veronderstelt dat hij op een of andere wijze zich terugtrekt, en wel àls richter, als magistraat, als de hoogste gezagsdrager in Israël onder Jahwe. Samuël heeft zuiver aangevoeld dat nu, terwijl volk en koning nog te Gilgal bijeen zijn, het moment daar is om dit nuchter en zakelijk tegenover beide te zeggen als de conclusie uit de feiten van de laatste dagen en uit de omstandigheid van zijn hoge ouderdom (vgl. Deut. 31 : 2, Joz. 23 : 2 v., 14). Dat hij man Gods blijft, profeet en voorbidder, doet hieraan niets af (zie Gaubert, blz. 86—87), Nu is zeker niet gehéél cap. 12 afscheidswoord, er is ook handeling in (vss. 5, 18, 19), maar ook dit staat met Samuëls abdicatie in verband, en juist òmdat hij heengaat, neemt hij de gelegenheid waar om zulk een dringende en indrukwekkende waarschuwing tot koning en volk te richten (vgl. weer Deut. 31—32, Joz. 23 : 6 v., 15 v. en 24 : 14 v., 19 vv.). Eigenlijk kan men ook niet zeggen dat Samuël bepaalde regelen geeft voor de positie van de koning (dat heeft hij ook vlg. Weiser in 10 : 25 gedaan), hij beperkt zich in hoofdzaak tot de vermaning om trouw te blijven aan Jahwe, hun Koning en Verlosser, zie verder bij vs. 6. Men verg. 7 : 15—17.

Het valt moeilijk te betwijfelen (zoals b.v. Schulz, De Groot, VdBorn doen), dat hetgeen cap. 12 bericht te Gilgal heeft plaats gevonden; stellig is dit de bedoeling van de auteur (aldus o.a. Weiser, Buber, Hertzb, Med). Vooreerst is er de onmiddellijke aansluiting aan 11 : 15. En in de tweede plaats ontbreekt elke aanduiding van het samenroepen van een andere volksvergadering, na die te Gilgal. Hiertegen zou ook zeer sterk pleiten de overweging dat nu elke dag een tegenactie van de Filistijnen verwacht kon worden. Israël moest zich gereedmaken voor de strijd tegen de erfvijand en onderdrukker en zo mogelijk de eerste slag toebrengen. Aan te nemen is dan ook dat de gebeurtenissen van cap. 11 v, zeer spoedig door die van cap. 13 gevolgd zijn. „Alles zusammen kann nur das Werk von Tagen gewesen sein" (Kittel, Gestalten, blz. 107). Zie nog bij vs. 17.

1—5. *Samuël ontvangt een eervol getuigenis*

כל־ישׂראל = כל־אנשׁי י׳, 11 : 15. Met הנה herinnert Samuël aan het verzoek, resp. de eis om een koning aan te stellen, 8 : 5, 19 v. Hieraan heeft hij voldaan. Met deze woorden tekent hij de situatie (Smith). Het volgende הנה is wrsch. vergezeld van een gebaar in de richting van de koning. מתהלך is het best te verstaan als men zich voorstelt dat het volk gereed staat Gilgal te verlaten, met de koning aan de spits; stellig ziet het niet alleen op het voorgaan in de strijd, maar op „die gesamte Leitung und Regierung des Volks" (Keil), „as a shepherd before his lock" (Smith, met verwijzing naar Num. 27 : 16), zoals Samuël zelf gedaan heeft, vs. 2 slot. ואני enz. — *ik echter ben oud en grijs geworden;* שׂיב alleen nog Job 15 : 10. Samuël maakt hier een toespeling op hetgeen tot hem gezegd is, 8 : 5, en als vanzelf noemt hij daarbij ook zijn zonen, zonder iets bepaalds van hen te willen zeggen. „He refers to them in neutral terms" (Goldman) en dat zij hun ambt (zie 8 : 1—3) hebben moeten neerleggen (Med) is uit הנם niet af te leiden. Zij zullen er wel bij geweest zijn. Met 'התה enz. brengt hij in herinnering hoe hij letterlijk van zijn prille jeugd aan (zie 1 : 24 vv., 2 : 11) in publieke dienst verkeerd en a.h.w. in een glazen huis gewoond heeft. Als zodanig heeft hij in heel het O.T. zijn gelijke niet. Maar nu wil Samuël „niet ongemerkt van het toneel verdwijnen" (Douma, blz. 100), maar in het openbaar „rekenschap afleggen" (Langman). Daarom vraagt hij in vs. 3: ענו בי, d.i. *getuigt tegen mij,* nl. indien gij er grond voor hebt. ענה met ב heeft (behalve Gen. 30 : 33) overal een ongunstige betekenis; sommigen vatten het hier op in neutrale zin (VdBorn: „over mij", vgl. Köh-B), maar gelet op Samuëls uitdagende toon — הנני, *hier sta ik!* — is dit niet aannemelijk. נגד enz. — wie hem beschuldigen wil, zij zich bewust dit te doen *ten overstaan van Jahwe* enz. Men bevond zich immers voor het heiligdom waar geofferd was, 11 : 15, zie aldaar ook over משׁיחו. Het moet dus een wáár getuigenis zijn. De gezalfde van Jahwe geldt als diens vertegenwoordiger en als onpartijdig rechter (Asmussen). Samuël geeft Saul de eer die hem toekomt. De scherp geformuleerde vragen die hij nu stelt zijn „perhaps purposely, cast in rhythmical form with assonance at the end" (Smith). Stellig maakten zij zo een des te dieper indruk. Hij vraagt: *van wie heb ik een rund genomen? van wie een ezel? wie heb ik onrecht aangedaan? wie mishandeld? uit wiens hand heb ik een steekpenning aangenomen om daarmede mijn ogen te bedekken?* עשׁק en רצץ, die ook Deut. 28 : 33, Amos 4 : 1 parallel staan, zijn vrijwel synoniem. Het laatste ziet in elk geval op gewelddadige behandeling. De vijfde vraag is zo duidelijk dat er allerminst reden is om de tekst (met Schulz e.a. naar de LXX, zie BH) te emenderen, vgl. Med. Alleen is כפר hier niet gebruikt in de zin van zoengeld (dat immers door de rechter zelf opgelegd wordt, Ex. 21 : 30), maar in die van omkoopgeschenk (vgl. שׁחד in 8 : 3 en zie Strack III, blz. 220), terwijl עלם hif. niet verbergen voor (Lev. 20 : 4 met מן), maar bedekken met (ב) moet betekenen. Het geschenk verhindert immers de rechter om het begane onrecht te zien, het verblindt hem, zoals Ex. 23 : 8, Deut. 16 : 19 zeggen, vgl. Hertzb, Goldman. Juist in een overheidspersoon, die tevens rechtspreekt, zijn de door Samuël opgesomde vormen van machtsmisbruik en knevelarij dubbel ontoelaatbaar, hetgeen door Weisers betoog (dat dit alles elke Israëliet ver-

boden was, blz. 83) niet ontzenuwd kan worden. Het stellen van deze vragen wijst onmiskenbaar op Samuëls besluit om af te treden. ואשיב לכם — *dan zal ik u vergoeding geven* nl. voor het aangedane onrecht („teruggeven", zoals de NV heeft, zou hoogstens alleen op rund en ezel kunnen slaan). De LXX laat aan deze woorden nog weer ἀποκρίθητε κατ' ἐμοῦ voorafgaan; het is onnodig dit in de tekst in te voegen. De vert. „mij verantwoorden" (VdBorn) of „zu Rede stehen" (Schulz) is onjuist, de term moet slaan op restitutie, vgl. 6 : 4.

4—5. Samuël ontvangt nu een volledig en eervol getuigenis, wrsch. bij monde van enkele oudsten en met algemene instemming. לא מאומה ontkent zo sterk mogelijk, zo ook 21 : 3. Samuël neemt hier nota van, maar wijst er nogmaals op dat Jahwe en Saul getuige zijn, d.w.z. oorgetuige van de afgelegde verklaring. בכם is hier dus niet „tegen u" (De Groot, vgl. de LV, Keil, Med, Goldman); maar *tegenover u* (NV, vgl. Schulz, Hertzb). Deze opvatting wordt gevorderd door de slotwoorden כי enz.: *dat gij niets* (nl. geen onrecht) *in mij gevonden hebt;* de opvatting „in mijn bezit" (VdBorn) is te beperkt; de woorden zien op het testimonium in vs. 4. Thans verklaart het volk hiermede in te stemmen. Te lezen is met versch. tekstgetuigen (zie BH) ויאמרו.

6—11. *Samuël herinnert aan Gods trouw in het verleden*

Uit de aanhef van vs. 6 blijkt duidelijk dat een nieuw onderdeel van Samuëls toespraak begint. Blijkbaar is het zijn voornaamste doel het volk thans, aan het einde van zijn loopbaan, nog eens dringend te vermanen tot trouw aan Jahwe en te waarschuwen voor de kwade gevolgen ingeval het op deze vermaning geen acht zou slaan. Hij acht het zijn dure plicht het volk te overtuigen van het zondige motief in zijn vragen om een koning, een bewijs van grove ondankbaarheid tegenover Jahwe en een miskenning van Zijn koningschap. De herinnering aan Jahwe's trouwe hulp in het verleden (vss. 6—11) dient om het verkeerde gedrag van het volk (vs. 12) duidelijk te doen uitkomen en dus het schuldbesef te wekken dat nodig is om weder in de rechte verbondsverhouding met Jahwe te leven en Hem gehoorzaamheid te bewijzen (vs. 13—15); tot dit doel dient ook zijn gebed om een teken uit de hemel en het antwoord van Jahwe (vss. 16—18). Na de schulderkentenis van het volk (vs. 19) krijgt zijn maanwoord een andere toon, het klinkt meer mild en vaderlijk (vss. 20 vv.), vgl. Asmussen (blz. 76).

Terecht wordt door Schulz, Hertzb, Weiser (blz. 84) in 6 a invoeging van עד vóór יהוה (zie BH en vgl. Leimb, Med, VdBorn, Goldman) afgewezen. Het μαρτυς van de LXX is niet beslissend en het zou ook een nodeloze herhaling zijn van 5 a, waarop het volk reeds heeft geantwoord. Na יהוה ontbreekt een predicaat (alleen Luc heeft daar האלהים); daarom vermoedt Ehrlich dat hier een הוא is uitgevallen, inderdaad een (niet bepaald noodzakelijke, maar toch) aannemelijke suggestie (vgl. Schulz, Weiser ib.), dus: *Jahwe, Hij is het die* enz. Vs. 6 is inleiding bij de pericoop 6—11 en vermeldt daarom alleen de fundamentele daad van de exodus (vgl. 10 : 18), waartoe Jahwe *Mozes en Aäron heeft verwekt.* עשׂה, slechts zelden op deze wijze van bepaalde personen gebruikt (VdBorn), slaat hier niet op het scheppen (zoals Job 33 : 4, 35 : 10, Jes. 17 : 7), maar op het roepen en aanstellen van Mozes en Aäron tot voor-

gangers en leiders op het moment van Israëls wording als volk; Med: susciter, LV: verwekken, NV: doen optreden. Samuël kiest het genoemde feit als uitgangspunt voor zijn prediking, zijn boodschap. Met ועתה enz. vraagt Samuël nadrukkelijk de aandacht. De zin van 'התי (vgl. 10 : 19) wordt mede bepaald door het even verder volgende לפני י' (vgl. נגד י', vs. 3): schikt u en laat ik met u in *het gericht treden voor het aangezicht* enz. שפט nif. is „einen Rechtsstreit führen" (Ges-B), „sich vor Gericht stellen" (Köh-B). Het gaat niet om een rechtsgeding tussen Samuël en Israël, maar om het toetsen van Israëls gedrag aan de verbondsverhouding tot Jahwe, waarbij Samuël als Gods woordvoerder optreedt, de balans opmaakt en het oordeel vaststelt, vgl. Deut. 32 : 15—18, Mi. 6 : 1—8. Dit oordeel volgt eerst in vs. 17. Vooraf gaat Samuël wijzen op hetgeen door beide partijen in het verbond is gedaan. De nota acc. את vóór כל moet hier de zin hebben van „wegen, on account of" (Köh-B), „in Bezug auf" (Kö.Wb: acc. relationis), vgl. Med: „au sujet de", Smith, Goldman: „concerning". Niet onjuist vertaalt de Vulg: de, evenzo de Stv: *over*. De LXX vereenvoudigt de constr. door και ἀπαγγελω ὑμιν (zie BH) hetgeen terecht door Smith, Schulz, De Boer wordt afgewezen. De 'צ van Jahwe zijn de daden waardoor Hij uit trouw aan zijn verbond aan Israël recht verschaft en dus verlossing van vreemde overheersing teweegbrengt, Ri. 5 : 11, Ps. 103 : 6, Mi. 6 : 5; deze *werken van gerechtigheid* (LV) zijn feitelijk enkel „Wohltaten" (Schulz), zie ook bij vs. 9. אתכם enz. — het volk is één met zijn voorgeslacht en geniet mee van de voorheen bewezen zegeningen. כאשר enz — Samuël begint bij Jakob, maar stipt uit de oudste historie slechts de hoofdzaken in vogelvlucht aan. De LXX geeft enkele korte uitbreidingen van de tekst (zie BH). ויזעקו enz. — de uitleiding uit Egypte (zie reeds vs. 6) wordt thans vermeld als antwoord op het geroep om hulp van zijn volk en als het werk van Mozes en Aäron. Deze twee zijn ook het subj. van וישיבום. Al is dit minder nauwkeurig („verkürzte Darstellung" — Rehm), daar Mozes en Aäron niet over de Jordaan gegaan zijn in het eigenlijke Kanaän (במקום הזה), toch behoeft daarom geen emendatie plaats te vinden, waardoor Jahwe subject wordt (zie BH). De oude vertalingen hebben hier een oneffenheid willen gladstrijken. Over het tijdperk der richteren is Samuël breder, dat is betrekkelijk nog recent, vss. 9—11. Het schema van Ri. 3—16, nl. afgoderij — verdrukking — verootmoediging en gebed — uitredding, komt duidelijk naar voren (vgl. Oosterhoff, Med e.a.) en tal van uitdrukkingen vertonen grote overeenkomst, vgl. Ri. 2 : 14, 3 : 7 v., 4 : 2 en vooral 10 : 10, 15 (in mijn KV van Richteren[3] I blz. 29 v. is gepleit voor de gedachte dat Samuël de auteur zou kunnen zijn van dit boek of althans dat het niet buiten zijn toedoen is tot stand gekomen). Overigens is het kennelijk niet de bedoeling om volledig te zijn, Samuël doet slechts hier en daar een greep zonder de historische volgorde in acht te nemen. Vs. 9 noemt als straf op de zonde van het vergeten (feitelijk synoniem met het verlaten, Ri. 2 : 3) van Jahwe, dat Hij hen overleverde (וימכר) aan Sisera, die ook Ri. 4 : 2 שר־צבא heet, nl. van Jabin, de koning van חצור; diens naam in de tekst in te lassen (zoals de LXX doet, zie BH) is met de meeste comm. overbodig te achten. In Richt. 4—5 is Sisera de eigenlijke oppressor. Hasor was gelegen in het Noorden, nabij het Hûle-meer (thans tell-el-qedah, zie Atlas, krt. 2 en 14). Bij de vermelding der Filistijnen is vooral te denken aan de 40-jarige over-

heersing, genoemd in Ri. 13 : 1 (vgl. 10 : 7); bij Moab aan de inval van de Moabieten onder hun koning Eglon, vermeld in Ri. 3 : 12 v.; wij zien daar dat zij hierin werden bijgestaan door de Ammonieten; Samuël noemt deze echter nu niet, wijl ze vs. 12 nog aan de beurt komen. וילחמו slaat op al deze vijanden, tegen wie Israël zo goed als weerloos was. Ook deze pijnlijke kastijdingen van Gods hand kunnen gerekend worden bij zijn צדקות (vs. 7), daar zij ten doel hadden Israël weer in de rechte verhouding tot Hem te brengen.

Dat dit doel werd bereikt, blijkt uit ויזעקו enz. Vs. 10 schijnt wel een korte samenvatting van Ri. 10 : 10—16, zie boven (over הב' en הע' zie bij 7 : 3—4). In elk geval is de verwantschap onmiskenbaar. Ook vs. 11 geeft slechts korte aanduidingen, maar de hoofdzaak is dat Jahwe het hulpgeroep beantwoordde en uitkomst bracht, zie וישלח en ויצל enz. Hij deed dit door middel van ירבעל (letterlijk = Baäl twiste), de bijnaam (tevens erenaam) van Gideon (Ri. 6 : 32, vgl. 8 : 29, 9 : 1) en voorts van בדן. Deze is onder de richters een onbekende (de naam komt alleen in 1 Kron. 7 : 17 voor), om reden waarvan de meeste comm. (b.v. Keil, Schulz, Hertzb, Med) de voorkeur geven aan de lezing van de LXX (Βαρακ, zo ook Pesj, zie BH). Weliswaar lijkt deze „bedenkelijk veel op een correctie" (aldus De Groot, vgl. Hulst, VdBorn), maar daar staat tegenover dat men in casu wel bijna een schrijffout móet aannemen; als oorspronkelijke lezing ligt het meest voor de hand עבדן (def. geschreven), de naam van de Ri. 12 : 13 v. vermelde richter Abdon, een der opvolgers van Jefta, die Samuël hierna nog noemt. Evenwel pleit geen enkele tekstgetuige voor Abdon en ook staat er geen wapenfeit of overwinning op zijn naam. Zekerheid is uitgesloten, maar de lezing Barak staat toch wel het sterkst (zie BH en vgl. LV en NV; andere suggesties bij Smith en Schulz), te meer omdat door hem het leger van Sisera (vs. 9) verslagen is. Jefta is bekend als de overwinnaar van de Ammonieten (Richt. 11, vgl. 12 : 1—7); inzoverre bereidt zijn naam voor op hetgeen straks in vs. 12 volgt. Dat Samuël ten slotte zichzelf (in de 3e pers.) noemt, moge ons vreemd voorkomen, de tekst staat genoegzaam vast (alleen Luc en Pesj hebben naar 't schijnt שמשון gelezen, zie BH). Ter verklaring moge dienen: 1. dat Samuëls bewind als richter begonnen is met een overwinning op de Filistijnen, 7 : 10—12; 2. dat hij de terugblik op de richterentijd wil gaan beëindigen en — nu hij afstand doet van zijn ambt — zichzelf objectief als de laatste richter met name wil aanduiden. Goldman zegt het zo: „Samuel, the accuser, dissociates himself from Samuel, the saviour, who is cited as evidence against his people". Voor ons gevoel blijft er bij dit alles iets dat niet geheel bevredigt, nl. dat Samuël zichzelf wèl en Simson niet genoemd zou hebben. Mogelijk is het 't beste ואת־ש' (met Med) als latere invoeging te beschouwen. Het is evident dat ook dit lijstje van richters niet als volledig bedoeld is (zoals Noth beweert, Ueb. St. blz. 59). Het slot van vs. 11 zegt dat Jahwe telkens redding schonk; מסביב wijst op meer dan één historisch feit en ditzelfde geldt van de volgende woorden, die herinneren aan uitspraken als Ri. 3 : 11 a, 30 b, 5 : 31 slot. De lezer kan ook denken aan de rust en veiligheid tijdens Samuëls bewind, 7 : 13 vv. Over אתכם zie bij vs. 7.

12—19. *Samuël beweegt het volk tot erkenning van zijn schuld*

In scherpe tegenstelling tot de „rechtvaardige handelingen van Jahwe" (vs. 7) staat het gedrag van Israël van de laatste tijd. In ותראו is de ו duidelijk adversatief: *maar toen gij zaagt* enz. Het feit dat de invasie van Nachas hier genoemd wordt als de naaste aanleiding voor de uitdrukkelijke roep om een koning, is een van de oneffenheden die in ons boek meer aangetroffen worden (zie Inl. § 4 sub D), zonder dat een bepaalde tegenspraak valt te constateren. Schulz ziet hier een onverzoenlijke tegenstelling en wil daarom (evenals anderen) geheel vs. 12 (dat volgens hem ook niet past bij cap. 11) aan een latere hand toekennen. Op die wijze schept hij echter een nieuw probleem: immers, hoe zou een redactor ertoe gekomen zijn om zulk een historisch onjuiste en in de context niet-passende opmerking in Samuëls toespraak in te vlechten? Anderen zijn dan ook van mening dat vs. 12 wel degelijk „auf eine alte Tradition zurückgeht" (Weiser, blz. 86; vgl. Hertzb) Er is stellig geen dwingende grond om de causale samenhang tussen het dreigende Ammonitische gevaar en de begeerte naar een koning geheel en al af te wijzen. Weliswaar spreekt cap. 8 nog niet van zulk een concreet gevaar (alleen in algemene termen, vs. 20), maar het is allerminst onwaarschijnlijk, dat het feit van Nachas' opmars te Mispa (enige weken later) reeds bij geruchte bekend was, zie bij 11 : 1, en vgl. Oosterhoff, Schelhaas. (Dit behoefde in 10 : 16 vv. niet vermeld te worden, omdat het volk daar niet opnieuw gehoord werd en de gestelde eis in principe reeds was ingewilligd, zodat men na Samuëls inleidend woord terstond tot de loting kon overgaan; bovendien was het gevaar niet zo dichtbij en niet zo acuut als in 7 : 7 vv.). Indien dit juist is en het ook Samuël dus bekend was, kan het niet onverklaarbaar heten, dat hij tussen beide factoren (de roep om een koning en het oorlogsgevaar) een oorzakelijk verband ziet. Men moet ervan uitgaan dat in vs. 12 niet de auteur, maar Samuël zelf aan het woord is. Men moet deze uitspraak dan ook enigszins psychologisch verklaren (zo doet ook Goldman, zij het op andere wijze) en haar niet te zeer pressen. Haar zakelijke inhoud is wrsch. deze dat de begeerte naar de instelling van het koningschap na het overleg te Rama (cap. 8) een bijzonder accent gekregen heeft door de tijding dat in Oost-Jordaanland gevaar dreigde.

Daarmede is zij echter in Samuëls oog geenszins verontschuldigd. Integendeel, de strekking van zijn woord is juist om haar ten sterkste af te keuren. De houding van zijn tijdgenoten steekt ongunstig af tegen die van hun vaderen, want terwijl deze in de nood tot Jahwe om hulp riepen (vs. 10), zijn zij tot Samuël (לי) gekomen met de eis: *een koning zal over ons regeren.* Hoe diep krenkend dit was voor hun God, laat hij hun gevoelen in de woorden ויהוה enz. = *terwijl toch Jahwe uw God, uw koning is.* „Die neue Sünde geht ... über alles Bisherige hinaus" (Hertzb), zie over dit verwijt bij 10 : 19. Samuëls oordeel hierover is nog hetzelfde, maar de situatie is veranderd (zie Koolhaas, blz. 69). Daarom kan Samuël — hoewel hij het koningschap van Jahwe ook voor heden en toekomst handhaaft — het volk toch met een concluderend ועתה, vgl. vs. 2, wijzen op de koning die Jahwe hun gegeven heeft, wiens gezag zij dus hebben te eerbiedigen. Zij zijn daartoe dubbel verplicht want vooreerst

hebben zij zelf hem gekozen; בחרתם (ook reeds in 8 : 18) behoeft niet uitsluitend te slaan op de koningskeuze door loting te Mispa (Keil), maar het ontleent zijn inhoud ook aan het feit dat deze keuze door de huldiging van Saul te Gilgal bevestigd is (11 : 14 v.), zie Goldman, Med. De woorden אשר ש׳ (over de vocalisatie zie Ges-K § 66 f.) in cod. B van de LXX onvertaald gelaten (zie BH), zijn zonder twijfel oorspronkelijk, en juist in Samuëls mond zeer begrijpelijk, omdat hij in dit vragen en zelfs eisen van een koning een zondige daad zag, zie vs. 17. In de tweede plaats dienen zij deze koning te erkennen omdat Jahwe hem gegeven heeft. Dit is wel een zeer bijzonder bewijs van zijn onverdiende goedheid, zoals door והנה wordt „hervorgehoben" (Keil). Het slot van vs. 13 is als één zin weer te geven: *die gij begeerd en — ziedaar! — Jahwe over u tot koning gesteld heeft.* Tegenover zulk een tegemoetkomende houding van Gods zijde past wel een zeer bijzondere toewijding aan zijn dienst. Vs. 14 wekt daartoe op in „ein langerer Vordersatz ohne Nachsatz" (Schulz), men kan ook zeggen een „bittende Beschwörung" (Schneider), ook wij laten zulk een zin wel onvoltooid door te beginnen met *als gij maar* enz. (NV); sommigen geven een korte aanvulling b.v. de LV „dan zal Hij u redden", Med „vous vivrez", vgl. Hertzb, Brock § 170 b; niet onjuist, maar toch ook niet nodig. Ges-K noemt vs. 14 bij de gevallen van aposiopese, § 167 a; te vergelijken is Ex. 32 : 32. Het „vrezen van Jahwe" is een zeer frequente term in Pentateuch, Psalmen en Chokmatische lit.; hierover schreef S. Plath, *Furcht Gottes* (Calwer Verlag, Stuttgart 1963). Het dringend karakter van Samuëls vermaning wordt versterkt door de beide volgende verba, niet minder door het negatief geformuleerde ולא תמרו enz. — *en niet weerspannig zijt tegen het bevel van Jahwe,* vgl. voor deze uitdrukking b.v. Num. 20 : 24 — ten slotte ook door והיתם enz., dat niet als nazin kan worden opgevat (zoals De Groot doet, vgl. Stv en AV, ànders de RV). Ook היה אחר (= zich scharen achter, partij kiezen voor, zich aansluiten bij, b.v. II 2 : 10, hier volgen) ziet op het volledig, ook in de levenswandel, trouw bewijzen aan Jahwe (het tegenovergestelde in vs. 21). Deze roeping geldt voor beide, volk en koning — גם ... וגם — die van nu af onafscheidelijk één zijn. Feitelijk heeft Israël nu dus niet een koning „als de andere volken" (8 : 5, 20), maar een die opgenomen is in het theokratisch staatsbestel, zoals Samuël het uit naam van Jahwe proclameert. De ernst van de vermaning wordt bevestigd door de in dreigende toon gestelde waarschuwing ואם־לא enz.; waarin ten dele dezelfde uitdrukkingen als in vs. 14 terugkeren. Het slot van vs. 15 — waarin de יד־יהוה herinnert aan de ervaring der Filistijnen, zie 5 : 6, 6 : 9, 7 : 13 — moet enigszins geëmendeerd worden. ובאבותיכם (= en tegen uw vaderen) geeft geen goede zin. De LXX heeft και ἐπι τον βασιλεα ὑμων, een op zichzelf zeer aantrekkelijke lezing (die dan ook door Rehm, Med, Buber, blz. 160, gevolgd wordt, vgl. vs. 25), maar een oorspr. ובמלככם zou niet licht gewijzigd zijn. Een nog breder tekst nl. van Luc (zie Smith en BH, gevolgd door Leimb, Hertzb) is veel minder aan te bevelen. Verreweg het eenvoudigst is aan te nemen, dat een oorspr. כ bij het afschrijven is vervangen door ו, zodat het vs. besluit met een vergelijking: *tegen u evenals tegen uw vaderen.* Deze vertaling wordt ook wel mogelijk geacht zonder tekstwijziging b.v. door Keil, Deane, Ehrlich, vgl. NV en AV.

Eigenaardig is het begin van vs. 16 גם־עתה; de meeste comm. vertalen een-

voudig alsof er zonder meer ועתה staat, ook Schulz, al zegt hij terecht „גם bringt etwas Neues". Keil laat dit in zijn vertaling en verklaring veel duidelijker uitkomen. גם (= zelfs) hoort eigenlijk bij de gehele zin vss. 16 v., doch voornamelijk bij וראו enz. Hetgeen Samuël gezegd heeft (vs. 12), wil hij door een teken uit de hemel laten bevestigen om àllen als ooggetuigen te doordringen van de waarheid van zijn oordeel over het gedrag van het volk. התיצבו is slechts herhaald (zie vs 7) om de aandacht te stimuleren. De bedoeling is: *Zelfs kunt gij nu terstond, terwijl ge blijft staan, zien het geweldige ding, dat Jahwe voor uw ogen gaat doen,* nl. als bewijs dat ik zijn woord vertolkt heb. הלוא enz. constateert het onloochenbare feit dat het is *de tijd van de tarweoogst,* vgl. 6 : 13, een bij uitstek regenloos seizoen, zie verder hierover beneden. Des te opmerkelijker is hetgeen nu zal gebeuren: *Ik zal Jahwe aanroepen dat Hij donder en regen geve. Weet dan en ziet* enz. Uit dit totaal onverwachte en ongewone natuurverschijnsel, dat als antwoord volgt op Samuëls gebed, zal elk moeten afleiden, dat Israël zwaar heeft misdaan door een koning te begeren (לשׁאל). De donder (קולות is plur., dus letterlijk = donderslagen) werd beschouwd als de stem van Jahwe, waardoor Hij zijn toorn openbaarde (7 : 10, II 22 : 14, vgl. Ex. 9 : 23, 28; Ps. 29 : 3—9, 46 : 7). Samuël staat zó vast in het geloof dat hij niet twijfelt aan de verhoring van zijn gebed (vgl. 7 : 9), en metterdaad schenkt Jahwe wat hij begeert. ויקרא ... ויתן enz. klopt precies op vs. 17.

Het onmiddellijk gevolg van deze verrassende en wonderbare verbreking van de gewone orde der natuur wordt getekend in 18b: וייראו enz., welke woorden sterk herinneren aan Ex. 14 : 31. Vooral door dit gebeuren komt Samuël ook als voorbidder naast Mozes te staan, Ps. 99 : 6, Jer. 15 : 1. Als „Seitenstück" is trouwens ook te noemen „das Sonnenwunder des Josua (Jos. 10, 12 ff.)", zie Schulz die tevens wijst op Elia in 1 Kon. 18 : 36 vv., waaraan is toe te voegen uit hetzelfde caput vss. 42 vv. (al is dit een minder spectaculaire gebedsverhoring, zie echter Jac. 5 : 17 v.). De indruk die dit alles maakt op het volk is zó overweldigend en het ontzag voor Samuël als man Gods zó diep dat het nu zonder voorbehoud zijn schuld erkent (wat na 7 : 6 nog niet gebeurd was) en „willig zum Ausdruck bringt dasz Samuel die Situation durchaus richtig gezeichnet hat" (Asmussen). In vs 19 is te onderscheiden tussen a. het verzoek om Samuëls voorbede (vgl. 7 : 8) waarbij het opvallend is dat de sprekers zich heel nederig עבדיך noemen en Jahwe niet „onze God" maar „uw God"; voor hun besef staat Samuël geheel aan Gods kant en spreekt hij a parte Dei; hij moge nu echter ook a parte populi tot God spreken *opdat wij niet sterven;* dat zij des doods schuldig zijn wordt dan gemotiveerd met b. כי enz.: de erkenning van hun schuld, welke des te meer waarde heeft wijl zij niet beperkt wordt tot de éne zondige daad (רעה) van het vragen om een koning, maar ook gewaagt van כל־חטאתינו (thans door hen in aantal nog vermeerderd), welke uitdrukking wijst op het algemeen besef van zondigheid, dat hen tegenover Jahwe past. Het gebed moet dan ook allereerst een gebed om vergeving zijn. Zo heeft het חטאנו van de vaderen (vs. 10) weerklank gevonden en is Samuëls doel bereikt.

De tijdsaanduiding in vs. 17 is van belang ook met betrekking tot cap. 11 en 13—14. Tijdens de tarweoogst, tussen medio mei en medio juni, zie

bij 6 : 1, is de vroege regen reeds lang achter de rug (maart) en de spade regen (oktober) nog ver af. Volgens Schulz kan er „kein Zusammenhang" zijn tussen cap. 11 en 12, omdat volgens 11 : 5 Saul aan het ploegen was, d.i in het regenrijke voorjaar. Maar De Groot merkt op dat men in die tijd nog niet ten oorlog uittrekt, zoals Nachas gedaan had, en dat het dus beter is aan te nemen dat Saul aan het dorsen geweest is (blz. 121 v.). Het was dan al zomer (zie Bruijel, blz 204 v.) en op dit punt strookt cap. 12 dus goed met 11 : 5, waar Sauls landarbeid niet met name genoemd is. Dit geldt ook met het oog op 11 : 11, want de daar veronderstelde overtocht van Sauls leger over de Jordaan kon natuurlijk des te beter plaats vinden in het regenloze seizoen.

20—25. *Samuëls laatste woorden: troost en vermaning*

Met אל־תיראו, *vreest niet,* stelt Samuël het volk gerust; de grond hiervoor volgt straks in vs. 22. Waar het op aan komt is echter dat men nu niet verder gaat op de verkeerde weg en „in bösem Gewissen" (Asmussen) of uit verslagenheid en moedeloosheid zich van Jahwe afwendt. אתם enz. is concessief op te vatten: *wel hebt gij al dit kwaad* (zie vs. 19) *bedreven* (en dit is niet meer ongedaan te maken), *maar wijkt toch niet af* enz.; אחר יהוה ook vs. 14; hier wordt de negatieve door de positieve vermaning gevolgd: ועבדתם enz. Er is geen onherroepelijke breuk met Jahwe teweeggebracht, vgl. Med: „le mal n'est pas d'avoir un roi, mais d'attendre le salut de lui et non de Dieu". Ook in de nieuwe situatie onder het koningschap blijft de eerste en voornaamste eis: Jahwe te dienen. In dit opzicht is er niets veranderd, zie 7 : 3. Evenals dáár ook hier de waarschuwing tegen afgoderij. Met nadruk (לא i.p.v. אל) herhaalt Samuël: *Neen, wijkt niet af* enz. כי wordt met beslistheid door Smith, Schulz ea. als zinloos geëlimineerd, zie BH, maar even beslist door De Boer in bescherming genomen en door De Groot, VdBorn, Hertzb in hun vertalingen gehandhaafd. Men moet dan aannemen dat er iets verzwegen is, nl. „want (dan zoudt gij gaan) achter" enz. Of de paseq dit wil te kennen geven? Voor de vertaling is כי in elk geval niet onmisbaar. Met התהו dat als collect. is op te vatten (aldus de meeste comm.) moeten de heidense afgoden bedoeld zijn, die aan de kaak gesteld worden door deze naam — *ijdelheden,* dingen van niets, vgl. VdBorn, Med — en ook door de bepaling אשׁר enz. Uit het feit dat hun wezen nietigheid is, volgt dat zij ook *geen baat brengen en niet verlossen kunnen;* dit vernietigend oordeel over de afgoden, hun beelden en hen die ze maken, keert terug in Jes 41 : 29; Jer. 2 : 5, 11; Ps. 115 : 4—7. Het loslaten van Jahwe betekent het nalopen van de afgoden, maar dit is de grootste dwaasheid: כי enz. *want zij zijn (enkel) ijdelheid.* Er is geen tekstcritische grond om te emenderen of geheel vs. 21 voor „Beischrift" te houden (Schulz). Aan Samuëls vermaning, vss. 20 v., ligt ten grondslag de vaste overtuiging, uitgesproken in vs. 22: כי enz — *want Jahwe zal zijn volk niet verstoten,* zo ook letterlijk in Ps. 94 : 14. נטשׁ in deze betekenis ook Ri. 6 : 13, 1 Kon. 8 : 57. בעבור שׁמו — Jahwe is dit aan zijn naam, d.i. aan zichzelf, aan zijn eer verplicht, en heeft dit ook steeds bewezen, vgl Ex. 32 : 12—14, Num. 14 : 15—20, Joz. 7 : 9. Het volgende כי enz. zegt dat de 22a uitgesproken overtuiging berust op het onherroepelijk feit van Israëls verkiezing tot volk van Jahwe. In הואיל

ligt het vrijmachtige van Jahwe's beslissing: *het heeft Jahwe immers behaagd u tot zijn volk te maken,* zie Ex. 19 : 4—5. De reden daarvoor lag niet in Israëls uitnemendheid en gerechtigheid, vgl. Deut. 9 : 5—6, eveneens Ezech. 36 : 22, 32.

Vs. 23. גם brengt weer iets nieuws, zie vs. 16, en slaat op heel de zin, dus niet „en ik" (VdBorn), maar: *En voorts, wat mijzelf aangaat,* zie Joüon, § 156 d. Over חלילה zie bij 2 : 30 In terugslag op het vs. 19 door het volk gedane verzoek werpt Samuël zo ver mogelijk de gedachte van zich weg, dat hij zou ophouden voor het volk te bidden. Dit na te laten zou voor hem zijn een חטחליהוה, een schromelijke plichtverzaking. Hij breekt niet met zijn volk, trekt niet in arren moede zijn handen van Israël af, maar blijft — zij het niet als regent — voor zijn volk werkzaam als voorbidder en tevens als „leur conseiller et leur guide spirituel" (Med; vgl Goldman). Dit laatste ligt in zijn belofte: והוריתי enz. Dit verbum met ב ook Ps. 25 : 8, 12, 32 : 8. Algemeen leest men בדרך (zie echter Brock § 60 a). Israël heeft nog een toekomst en moet *de goede en rechte weg* leren kennen. טוב en ישר behoren bijeen, zie Deut. 6 : 18, 12 : 28. Welke die weg is, heeft Samuël al gezegd, vss. 14 v. en 20 v., maar hij wil het nog eenmaal doen. אך laat de Israëlieten gevoelen, dat het nu aan hen zelf ligt of het goed zal gaan. Jahwe is wel getrouw, *alleen maar,* gij moet ook trouw zijn. Over ירי zie Ges-K. § 75 oo. Bij הגדל is te denken aan de overwinning op de Ammonieten en de gave van een koning, een bijzonder motief tot dankbaarheid. ואם enz. — Samuël kent slechts twee wegen, het is òf gehoorzaamheid en zegen òf ongehoorzaamheid en verderf. ספה nif. ook 26 : 10, Gen. 19 : 15, 17; Num. 16 : 26. Ook in dit opzicht volgt hij het voorbeeld van Mozes en Jozua, zie Lev. 26, Deut. 28, 30 : 11—20; Joz. 24 : 14 v. Het is bij hem „entweder ... oder". In weerwil van het waarschuwend karakter ligt toch „über dem gesamten Schlusz der Rede ein versöhnlicher Ton" (Asmussen). Men zou vss. 20—25 Samuëls testament kunnen noemen.

TWEEDE DEEL

HET KONINGSCHAP VAN SAUL — EEN MISLUKKING (Hfdst. 13—31)

A. Saul blijkt weldra niet de ware theokratische koning en wordt vanwege zijn ongehoorzaamheid door God gedesavoueerd (Hfdst. 13—15)

Men zie de opmerkingen over heel dit gedeelte Inleiding § 4, blz. 21 v.

HOOFDSTUK 13

Oorlog met de Filistijnen; Sauls misstap te Gilgal

1—7. *De Filistijnen vallen het land binnen*

Over vs. 1 is reeds gesproken Inleiding § 6 blz. 53. Het vers is geformuleerd in overeenstemming met het in de boeken Sm en Koningen gebruikelijke schema („plus de trente fois", Med), dat van een nieuw optredende koning leeftijd en regeringsduur vermeldt, zie b.v. II 2 : 10, 5 : 4; 1 Kon. 14 : 21, 2 Kon. 8 : 26 Maar dan is ook duidelijk dat in 1a tussen בן en שׁנה het getal van Sauls levensjaren ontbreekt. Ons vermoeden dat dit veertig geweest is (zie boven) is onbewijsbaar. De tekst is onvolledig en dus corrupt. Dat is ook het geval met 1b. Het getal שׁתי kan voor Saul onmogelijk juist zijn. Bovendien had er dan שׁתים geschreven moeten zijn. De stat. constr. wijst erop dat met het getal „twee" de eenheden zijn aangeduid, zodat wij moeten aannemen dat de hieraan oorspronkelijk voorafgaande aanduiding van de tientallen door een ons onbekende oorzaak is uitgelaten. Om redenen in § 6 (zie boven) uiteengezet zou als oorspronkelijke tekst wrsch. moeten worden aangenomen עשׂרים ושׁתים שׁנים, dus *twee en twintig jaar,* bijna woordelijk dezelfde tekst als in 1 Kon. 16 : 29 (over Achab) ; wel bevat deze de sing. שׁנה (ook elders regelmatig gebezigd), maar gelet op het שׁתים שׁנים van II 2 : 10 kan dit niet als een overwegend bezwaar gelden (vgl. Hertzb). Men zou dus kunnen aannemen dat van deze drie woorden die alle op ־ִים eindigen het eerste (עשׂרים) tengevolge van dit homoioteleuton is weggevallen. Toegestemd wordt dat dit een hypothese is, maar op deze wijze wordt aan de tekst van 1b (niet door wijziging, maar) uitsluitend door aanvulling toch een goede, passende zin gegeven. Ook Keil (22), Driver (22), De Groot (12) en Schunck (12) bepleiten de mogelijkheid dat de tekst op het tiental na (20 of 10) als volledig

is te beschouwen, vgl. Oosterhoff en bij geheel cap. 13—14 J. Schelhaas, *De verwerping van Sauls huis en koningschap en de opkomst van Israëls verkoren koning*, GTT 1947, blz. 167—185.

Vs. 1 is echt een exceptioneel geval omdat de tekst grammatisch zeer wel vertaalbaar is, evenwel geen aanvaardbare zin oplevert De LXX heeft het geheel weggelaten, „thus avoiding the difficulty" (De Boer, blz. 52), de Vulg heeft het letterlijk naar de MT vertaald. Van deze zijde ontvangen wij dus geen hulp. De waarde van enkele Griekse mss die in 1a τριακοντα hebben (zie bij Schulz, Leimb, Med) is dubieus en het getal 30 zeker veel te laag. Men moet ervan uitgaan dat vs. 1 een op zichzelf staande mededeling is van de auteur (of mogelijk van een latere hand) die hij wilde laten voorafgaan aan het volgende stuk, zie bij vs. 2. Daarom is het stellig onjuist 1b met vs. 2 tot één zin te verbinden (zoals AV en NV doen), ook de vertaling „één jaar" in 1 a is onjuist (Stv en NV), want het telwoord אחת ontbreekt. Consequent is de LV die èn in 1a èn in 1 b stippeltjes zet, vgl. VdBorn. „Rabbinic interpretations" van de MT vindt men bij Goldman, die terecht concludeert: „any attempt to supply the numbers can only be conjectural". Ook Med somt een groot aantal vermoedens op betreffende het ontstaan van de MT. Vermeld zij nog dat Schunck na brede bespreking in 1b òf 9 òf 12 jaar wil lezen. Afgezien van de overweging dat beide getallen te lang zijn (zie § 6), dragen ook deze wijzigingen een conjecturaal karakter. Dit geldt eveneens van Kittel's suggestie (zie BH), o.a. gevolgd door Edelkoort (blz. 9). Men moet er zich bij neerleggen dat vs 1 twee lacunes heeft, het is echter niet nodig dit manco al te somber op te vatten, vgl. Schulz die vs. 1 geheel weglaat; ook Hulst, O.T.T.P.

Vs. 2 sluit zakelijk geheel bij cap. 12 aan. Er is verband tussen ויבחר enz. en het slot ויתר enz. Het laatste wil ongetwijfeld zeggen dat Saul het overgrote deel van het te Gilgal (1 : 14 v.) verzamelde volk naar huis (לאהליו ook 4 : 10) heeft laten gaan — dit leger was te massaal en bovendien was het de tijd van de tarweoogst, 12 : 17 —, maar niet dan nadat hij eerst een zekere selectie had toegepast. De *drie duizend man uit Israël* waren de meest strijdvaardigen en met deze zou hij althans aanvankelijk aan een eventueel offensief der Filistijnen het hoofd kunnen bieden. Saul weet dat hij tot taak heeft speciaal tegen hen te strijden, 9 : 16, 10 : 1, 5. De woorden ויהיו enz. geven aanleiding tot het vermoeden dat de berichten in cap. 13—14 aan een andere bron ontleend zijn dan cap. 8—12, welke bron dan zal gehandeld hebben over Sauls krijgsverrichtingen. Het blijkt nu immers dat Saul niet meer te Gilgal is maar zich in het gebergte gelegerd heeft. In dezelfde richting wijst de vermelding van zijn zoon יונתן (= Jahwe heeft gegeven) als een bekend persoon, terwijl deze tot nu toe niet genoemd is. Vss. 2—7 vormen dus een coupure uit een groter geheel en beschrijven nu wat aan de ontmoeting van Saul met Samuël, vss. 8—14, is voorafgegaan. Slechts tot op zekere hoogte kan men nu reeds bij Saul spreken van een „staand leger" (VdBorn, Goldman e.a.). Het waren zeker geen huurlingen, doch vrijwilligers (zie het art. van Van Selms genoemd op blz. 191), in elk geval wel parate troepen. Saul splitst ze in 1°. een afdeling van 2000 man, die hij bij zich houdt te Michmas, thans Muchmas, gelegen op de noordelijke rand van de Wadi es-suweinit, een diep ravijn „which runs from the highlands of Benjamin to Jericho" (Goldman; de opgave van Simons § 674

stemt hiermee overeen; vlg. hem lag M. 2½ km ten N.O. van Geba, dat op de zuidelijke rand gelegen was) en voorts op het gebergte van Bethel, meer noordwaarts, en 2°. een afdeling van 1000 man onder bevel van Jonatan, gelegerd te Gibea, Sauls woonplaats, ten Z. van Geba, zie vs. 3. Men zie voor de ligging dezer plaatsen Atlas, krt. 13 en 15, ook schetskaartje 4 bij De Groot.

Vs. 3 toont aan met welk doel Saul van Gilgal het bergland is ingetrokken en zich te Michmas gelegerd heeft Het is om de Filistijnen a.h.w. de handschoen toe te werpen, hen uit te dagen tot de strijd. Deze bedoeling treedt duidelijk in het licht door ויך enz., waarvan Med zegt: „Jonathas ouvrit les hostilités en tuant le chef des Philistins". Het slot van dit citaat is onjuist: wat Jonatan deed was niet zoiets als een sluipmoord, maar het neerhouwen van de zuil (zie De Boer, blz. 84), die het symbool was van de Filistijnse macht, zie bij 10 : 5. Men leest hier niets van een gevecht en ook וישמעו enz. (vgl. 7 : 7) bewijst dat ter plaatse geen Filistijnse bezetting was. Bovendien wordt de eerste nederlaag der Filistijnen pas in 14 : 14a vermeld. Bij deze opvatting is uitgegaan van de lezing בגבעה, welke steun vindt in LXX en Targ (zie BH). De MT heeft בגבע, dus te Geba (= Dsjeba, vgl. 14 : 5), ten N.O. van Gibea gelegen (zie bij vs. 2) en daarvan wel te onderscheiden; zie Jes. 10 : 29. De bijna gelijkluidende naam moet hier bij vergissing i.p.v. Gibea zijn geschreven. Immers 1°. stond juist in Gibea Sauls de zuil der Filistijnen, waarop Samuël reeds in 10 : 5 Saul gewezen had, en was dit dus wel het aangewezen punt om aan te vallen en een reactie der Filistijnen te provoceren; 2°. Jonatan was vlg. vs. 2 te Gibea gestationeerd en het is niet aannemelijk dat hij vrijheid had om elders te gaan opereren; 3°. het is meer dan waarschijnlijk dat Jonatan niet op eigen gezag (aldus ten onrechte Baarslag dl. 6, blz 52), maar in overleg met en op bevel van zijn vader heeft gehandeld (zie vs. 4) en dat deze hem juist daartoe te Gibea geplaatst heeft. Het vervolg van vs. 3 toont duidelijk dat hier een samenspel is tussen vader en zoon. Na de korte mededeling dat de Filistijnen van Jonatans daad hoorden, volgt immers het bericht van Sauls oproep. ושאול enz. = *Saul echter liet door heel het land op de horen blazen;* תקע בש' als signaal voor de strijd ook Ri. 3 : 27, 6 : 34 De woorden ישמעו הע' = *de Hebreeën moeten het vernemen* (NV) zijn door Saul gesproken bij het uitvaardigen van het bevel om allerwege door hoorngeschal het bericht te verbreiden, dat straks in vs. 4 na לאמר volgt. 4a toont dit duidelijk. Saul motiveert daarmede zijn oproep en richt zich aldus allereerst tot zijn eigen volk, maar voorts ook tot allen in het land, op wie de ruimere benaming העברים (zie hierover bij 4 : 6) van toepassing is (natuurlijk niet alléén tot deze groep, zoals Van Uchelen blz. 92 zegt, zie bij 4 : 6) en van welke hij wenst dat zij zich met de Israëlieten tegen de (uit den vreemde ingedrongen) Filistijnen zullen keren, zie vs. 7 en 14 : 21. — De vertaling van de LXX ἠθετηκασιν οἱ δουλοι = „die Knechte sind abgefallen!" (Schulz) wordt door BH e.a. (vgl. de LV) voorgesteld als de inhoud van hetgeen de Filistijnen hoorden zeggen, vs. 3. Behalve dat de vertaling allerminst overeenkomt met de MT brengt dit een aanzienlijke verschuiving in de tekst mede, die op geen enkele wijze verantwoord is.

Dat in de boodschap die כל־ישראל door Sauls herauten hoort uitbazuinen niet de nog onbekende Jonatan, maar de koning zelf genoemd wordt (הכה ש') spreekt voor zichzelf en bewijst dat Jonatan heeft „acted under Sauls instruc-

tions" (Goldman; vgl. De Groot, Schelhaas). וגם enz. — aan het zakelijk bericht wordt een commentaar verbonden over de gevolgen: *en zodoende* (NV) *heeft Israël zich dodelijk gehaat gemaakt bij de Filistijnen.* באשׁ nif. ziet steeds op een breuk waarbij „de verhoudingen radicaal bedorven zijn" (Oosterhoff) en die een onverzoenlijke twist veroorzaakt, vgl. hif. in 27 : 12, nif. in II 10 : 6 en 16 : 21 (zie deze Comm. t.p.), ook Gen. 34 : 30. Israël heeft het geheel verbruid (letterlijk zich stinkende gemaakt), maar dit involveert dan ook de dure plicht van elk Israëliet om beslist partij te kiezen voor zijn koning. ויצעקו enz. geeft de conclusie: zo werd enz. בגלגל wil zeggen dat alwie zich bij Sauls leger wilde voegen, zich naar Gilgal moest begeven en dat dus ook Saul zelf zich derwaarts begeven zou. Dit moet samenhangen met de afspraak die tussen Samuël en Saul gemaakt was en waarop eerstgenoemde in 10 : 8 gezinspeeld heeft, zie de exegese t.p De strijd tegen de nationale vijand mag eerst beginnen, nadat te Gilgal de nodige offers zijn gebracht. Uit vss. 8—14 blijkt duidelijk dat Saul dáár de komst van Samuël moet afwachten en dat op dit punt tussen beide mannen geen verschil van mening bestond. Dit is dan ook de reden dat Saul Michmas heeft verlaten. Jonatan schijnt op zijn post gebleven te zijn, vs. 16. Mogelijk heeft Saul van Samuël een boodschap ontvangen om hem te herinneren aan de afspraak, zie boven, maar de tekst zwijgt hierover, vgl. Hertzb, Kroeze.

Vs. 5 vermeldt hoe de Filistijnen in actie komen. נאספו enz. — dit geschiedt in hun eigen gebied, zoals blijkt uit het volgende ויעלו. Het gaat om een grootscheeps offensief. Dit geldt ook dan wanneer wij met BH en de meeste comm. op grond van Luc, Pesj שׁלשׁת אלפים (= 3000 *wagens*) lezen. Zelfs Sisera had niet méér dan 900 krijgswagens (Ri. 4 : 13) en in Israël ontbraken ze destijds geheel en al (eerst Salomo had een wagenpark, 1 Kon. 4 : 26 = MT 5 : 6). Ook Hulst O.T.T.P. kiest voor het getal 3000 en meent dat het volgende getal 6000 des te beter hierbij past, „if we translate pārāšim as „horses" rather than horsemen". Het is echter zeer de vraag of men destijds al over eigenlijk gezegde cavalerie beschikte en of men daarmede in het bergland wel iets beginnen kon. Ook II 8 : 4 en 1 Kon. 1 : 5 zijn de פ׳ naast רכב de mannen die in de wagens staan om te strijden, we kunnen zeggen *wagenruiters*, „Wagenkämpfer" (Schulz, vgl. Rehm) en dan twee voor elke wagen, waarvan één „Wagenlenker" Daarnaast wordt dan met עם (hier geheel „een militaire term", De Groot) het *voetvolk* genoemd zonder opgaaf van het aantal, maar met dezelfde omschrijving als Joz. 11 : 4, Ri. 7 : 12 (vgl. Gen. 32 : 13), die op een onoverzienbare menigte wijst. De gehele opgave van שׁלשׁת tot לרב staat asyndetisch als resultaat van de mobilisatie in het gebied der Filistijnen. Men vraagt zich onwillekeurig af of inderdaad deze gehele legertros — inclusief de wagens — het gebergte ingetrokken is en of het niet (ook met het oog op vs. 17 v.) alleen nog de voorhoede is van welke gezegd wordt ויחנו enz. Dat deze zich *te Michmas* legerde bewijst dat dit strategisch belangrijke punt door Saul verlaten was (vs 4). Van hieruit beheerste men de weg naar het Jordaandal, terwijl men door een sterke verbindingslinie westwaarts (via Ajjalon, zie 14 : 31) met het Filistijnse land in contact bleef (zie het schetskaartje bij Beek op blz. 52). קדמת ב׳ is enigszins duister, want vooreerst heeft het reeds vs. 2 genoemde Michmas geen nadere aanduiding nodig en ten tweede

moet Bet-Aven meer noordelijk, tussen Ai en Bethel, gelegen hebben, zie Joz. 7 : 2, 18 : 12 v. Volgens De Groot is Bet-Aven misschien = Burqa, en dan lag het tussen beide plaatsen in. Als wij ook 'ק enz. verbinden met ויחנו (Schulz), verkrijgen wij deze zin dat de legerplaats der Filistijnen zich óók ten N. van Michmas en daardoor *oostelijk van Bet-Aven* uitstrekte (vgl. Sauls legerplaats, vs. 2). Mogelijk is vóór קדמת een ו uitgevallen. Aan Bet-Choron (LXX, door Med gevolgd) valt in het geheel niet te denken.

Vss. 6—7 schilderen de funeste gevolgen van Filistijnse bedreiging voor de sterkte en het moreel van Sauls leger en leveren zo de achtergrond van het toneel in vss. 8—14. In vs. 6 gaat het allereerst over het landvolk (De Boer: „the population", blz. 84) dat na het vertrek van Sauls leger onbeschermd achterblijft. Het wordt aangeduid als 'איש י, maar העם moet op dezelfde mensen betrekking hebben (dus niet op het krijgsvolk als in vss. 4 en 7). De stijl is niet duidelijk. 6 a is wrsch. als voorzin op te vatten: *toen de mannen van Israël zagen dat zij in het nauw kwamen.* ראו behoeft niet in sing. gewijzigd te worden (BH). כי tot en met העם is een motiverende tussenzin. נגש, in qal. aanjagen, verdrukken, is in nif. zeer zeldzaam (alleen nog in 14 : 24 en Jes. 53 : 7), kan hier moeilijk „onderdrukt worden" (VdBorn) betekenen, is feitelijk ongeveer synoniem met צר־לו, het best aldus weer te geven: *want het volk voelde zich bedreigd,* nl. door de aanwezigheid van de Filistijnen die elke dag tot plundering en erger konden overgaan. Daarom *verborgen zij zich* enz. De hoofdzin begint met ויתחבאו, een verbum dat juist in Sm meer voorkomt, dan het gewone סתר, b.v. 14 : 11, 22; 23 : 23, nif 10 : 22 e.e. Het bergland bood overvloedig gelegenheid tot wegschuilen De tekst noemt vijf variaties nl. *spelonken, grotten, rotskloven, kelders en putten.* De meeste van deze benamingen ontmoeten we ook elders (צריח alleen nog in Ri. 9 : 46, 49), maar t.a.v. חוחים bestaat onzekerheid, wijl men elders alleen חֹוחים vindt, waarvan de betekenis „doornen" (Hoogl. 2 : 2) hier niet past. Daarom willen Med, Schulz e.a. חורים lezen als in 14 : 11 (zie BH). Misschien terecht, maar Köh-B vertaalt hier en in 2 Kron. 33 : 11 „Schlupfwinkel". Algemeen vat men het op als een synoniem van מערה, zie 24 : 4. De situatie vertoont sterke overeenkomst met die in Ri. 6 : 2, 11 en is zeker niet minder ernstig. Ook deserteurs van het leger van Saul (en dat van Jonatan) kunnen op deze wijze ondergedoken zijn. Afzonderlijk worden genoemd עברים. Daar het lidwoord ontbreekt, is de bedoeling „sommige" of: *er waren Hebreeën die* enz. Stellig gaat het in casu over niet-Israëlieten (zie 6 a), die wrsch. ook geen vaste woonplaats in West-Kanaän hadden en nu de veiligste weg kozen doordat zij *de Jordaan overstaken naar het land van Gad en Gilead.* Het gebied van Gad lag ten O. van de Jordaan, ten Z. van de Jabbok. De benaming Gilead is veelal ruimer, b.v. Joz. 22 : 9, zie ook 11 : 1. Deze mensen wilden dus buiten schot blijven, terwijl anderen zelfs dienst namen bij de Filistijnen, 14 : 21. ושאול — *maar wat Saul betreft, hij was reeds* (deze weergave van עוד is hier beter dan: nog) *te Gilgal en alle manschappen, die hem volgden, waren beangst.* De betekenis „beven" voor חרד staat vast (ook b.v. 14 : 15, 16 : 4) en de tekst levert zulk een goede zin op dat er volstrekt geen grond is om met Ges-K § 119 gg (vgl. BH) tot invoeging van מ vóór 'א over te gaan. Dat „zij uit angst van hem wegliepen" (VdBorn, vgl. De Groot, Med) kan ook (hoogstens van een deel) niet van כל־העם gezegd zijn (zie vs. 8 slot).

Zonder twijfel was men evenals de koning zelf beducht voor een aanval van de zijde der Filistijnen, zie vs. 12. Dit aanvankelijk verloop is voor Saul een grote teleurstelling geweest en heeft de proef, waaraan hij naar Gods bedoeling moest worden onderworpen, ernstig verzwaard, zie vss. 13 v.

8—14. *Sauls ongehoorzaamheid, Samuëls bestraffing*

Deze pericoop onderscheidt zich van de omgeving door een zeer duidelijke stijl en berust wellicht op rechtstreekse mededelingen van Samuël zelf. Uit 8 a waar met het qerê ויוחל te lezen is blijkt heel duidelijk dat Saul zich bewust geweest is dat zich thans de situatie voordeed, waarop Samuël hem terstond na zijn zalving had voorbereid, 10 : 8, zodat hij zich gehouden achtte *zeven dagen* op Samuëls komst te wachten. De gebezigde uitdrukkingen stellen dit buiten twijfel. למועד enz. — *tot de tijd die Samuël bepaald had.* Tussen אשר en 'ש is wrsch. een אמר uitgevallen, hetgeen na het voorafgaande 'א zeer verklaarbaar is, zie BH. Schulz e.a. willen hier שם invoegen, wat ook heel goed zou passen, maar de LXX pleit met εἶπεν voor de andere lezing. Op de zevende dag wordt de toestand critiek: *toen Samuël niet kwam, begon het volk zich uit zijn nabijheid te verspreiden.* פוץ hif. is trans. (voor qal zie 11 : 11), maar op enkele plaatsen reflexief, b.v. Ex 5 : 12. Hier staat geen כל en het geldt ook niet van àllen, maar toch van velen, zie vs. 15. Zij bleven niet bij de koning, zodat de eenheid verloren ging. Oorzaak was stellig ook het schijnbaar onnodige, daadloze wachten en gebrek aan discipline. ויאמר 'ש — op een gegeven moment — het zal in de namiddag van de zevende dag geweest zijn — geeft Saul bevel de dieren bestemd voor *het brandoffer en de vredeoffers* tot hem te brengen. Dat deze offeranden vóór de eigenlijke gevechtshandelingen gebracht moesten worden, had Samuël zelf voorgeschreven, 10 : 8; algemeen is men van oordeel dat deze zede bij Israël — evenals bij andere oosterse volken — in ere was omdat door de offeranden het gewijde karakter van de strijd werd uitgedrukt: men streed in dienst van Jahwe en verwachtte van Hem een goede uitslag van de strijd, vgl. 7 : 9 v. „War was initiated with religious ceremonies" (Goldman) vgl. De Vaux II blz. 81, Edelkoort blz. 157 v., zie Jer. 6 : 4, Mi. 3 : 5. Samuël had echter gezegd dat hijzelf die offers brengen zou. Daarom is het stellig met zijn bedoeling in strijd wat thans volgt: ויעל העלה = *en hij offerde het brandoffer.* Volgens Keil spreekt het vanzelf dat Saul hierbij gebruik maakte van de dienst van een priester, anderen betwijfelen dit (zie bij Leimb) en het is ook niet waarschijnlijk, zie vs. 12 slot. Dit is echter van secundaire betekenis; er was stellig te Gilgal een locaal heiligdom, zie 7 : 16, 11 : 14 v. en vgl. Joz. 5, dus er kàn ook een priester geweest zijn. Doch ook al heeft Saul niet eigenhandig geofferd, dan is hij toch in overtreding geweest, zie beneden ויהי enz. — *juist was hij gereed met het brengen van het brandoffer* enz.; aan de andere offers was hij dus nog niet toegekomen. Als Saul ziet of althans verneemt dat Samuël op enige afstand aankomt, gaat hij het kamp uit (ויצא) hem tegemoet לברכו, d.i. *om hem te begroeten* met een zegenwens, vgl. 15 : 13. Maar als hij dan op Samuëls vraag מה ע' (vgl. Gen. 4 : 10) begint zich te verontschuldigen, geldt hier „qui s'excuse s'accuse". Hij begrijpt heel goed dat Samuël de rook heeft zien opstijgen en dat hij in gebreke is, maar „au lieu de

reconnaître sa faute et de demander pardon, il cherche des excuses" (Med). Het zijn de volgende (כי kan onvertaald blijven, zie VdBorn e.a.): 1. נפץ העם, zie vs. 8 slot; het verbum (vlg. Ges-K § 67 dd nif. van פוץ, zie echter Kö.Wb) duidt aan *dat de manschappen zich verspreidden* en het leger dus a.h.w. zich oploste, vgl. Jes 33 : 3; 2. met ואתה enz. verwijt Saul aan Samuël dat hij *binnen de afgesproken tijd niet gekomen* was, zodat hij zijnerzijds vrij was te handelen naar goeddunken; 3. 'ופ enz. — zie bij vss. 5 en 7. Dit alles overwegende (ראיתי) dacht Saul עתה enz. — *nu zullen de Filistijnen op mij afkomen* (NV); hij voorzag de mogelijkheid dat dit zou gebeuren, terwijl hij nog niet, dus *voordat* hij *het aangezicht van Jahwe gunstig gestemd had,* nl. door offeranden. חלה pi. betekent meermalen (trachten te) vermurwen, b.v. in geval Jahwe vertoornd is (Ex. 32 : 11, 1 Kon. 13 : 6). Hier zegt Saul feitelijk dat het offer diende — en ook de kracht had — om Jahwe te bewegen tot medewerking in de strijd, dus ter verkrijging van een gunstige uitslag. Dit is niet zuiver Israëlitisch gedacht, maar het is hem erom te doen de noodzaak van het offer in het licht te stellen, m.a.w. ik had geen keus. Vandaar ואתאפק, d.i. *toen heb ik mij vermand en het brandoffer gebracht.* אפק hitp. ook Gen. 43 : 31, 45 : 1 betekent zichzelf bedwingen. Men vertaalt ook wel „moed vatten" (De Groot, Hertzb). Naar Sauls voorstelling was het een daad van besluitvaardigheid en kloekheid. Dit alles kan echter niet verhelen dat hij op een beslissend moment de verkeerde keus heeft gedaan. Over de vraag „worin besteht eigentlich Sauls Sünde?" zoals Schulz die stelt, behoeft weinig verschil van mening te bestaan, indien men er slechts van uitgaat, dat in 10 : 8 door Samuël namens Jahwe een zeer speciaal voorschrift was gegeven, waaraan Saul onvoorwaardelijk gebonden was. Dáár was uitdrukkelijk gesteld dat Saul te Gilgal moest wachten op de komst van Samuël, en dat deze dan zou offeren en hem nadere instructies geven. Nu zegt Edelkoort: „Saul had zich gehouden aan de termijn van zeven dagen, zijn enige fout was derhalve dat hij door zelf te offeren „zich priesterlijke rechten had toegeëigend' (blz. 160). Terecht is evenwel opgemerkt dat de grens tusen koninklijke en priesterlijke bevoegdheden destijds nog min of meer zwevend was en dat ook David en Salomo wel geofferd hebben (de overtreding van koning Uzzia dateert uit veel later tijd, 2 Kron. 26 : 16 v.), zie hierover Koolhaas, blz. 111 vv. Ook laat zich vss. 8 v. (zie boven) zeer wel zo verstaan dat de zevende dag nog niet voorbij was, het was nog dag toen men Samuël zag komen. Had Saul nog maar een uur langer gewacht! Maar dat heeft hij juist niet willen doen. En hier ligt nu zijn voornaamste fout. Hij had niets mogen doen — niet vechten en ook niet offeren — voordat Samuël kwam. Dus werkloos wachten! Dat was moeilijk en de auteur laat duidelijk uitkomen, dat het met de dag moeilijker werd, mede doordat Samuël zijn komst zo lang mogelijk uitstelde. Maar daaruit blijkt juist dat het gegeven voorschrift bedoeld was om Saul op de proef te stellen (vgl. Kroeze, blz. 57 v.). En in die proef is Saul bezweken. Hij is niet sterk geweest, maar zwak. Hij heeft zich laten leiden door de dringende omstandigheden (die hij ook door een te donkere bril heeft bezien, want er was geen aanwijzing dat de Filistijnen naar Gilgal kwamen) en niet door het bevel op Samuël te wachten. „Eben dies dasz er nicht warten kann, ist seine Sünde" (Asmussen).

Saul heeft dan ook gefaald door ongeduld (Rehm, Goldman), voortkomend uit

gebrek aan geloof, aan Godsvertrouwen (Schulz, Leimb, Hertzb, Med; vgl. ook Schneider, Smelik, Langman; verder Oosterhoff, Sikkel, blz. 98; De Graaf, blz. 54; Noordtzij, blz. 65—68; Douma, blz. 113 vv.). Samuël noemt het: dwaasheid. נסכלת enz.: *dwaas hebt gij gehandeld: gij hebt het gebod van Jahwe, uw God, niet in acht genomen* enz. סכל nif., is in Sm tamelijk frequent, de hif. in 26 : 21, ook reeds in Gen. 31 : 28, allerminst een term uit later tijd (Carlson, blz. 208) zie Köh-B; het heeft niet de strekking om Sauls misstap als minder ernstig (alleen maar een domheid) te kwalificeren, het is wel degelijk een overtreden van de מצות י׳, een ongehoorzaamheid, maar סכל wijst op een bepaald aspect: overtreding van Gods gebod is ook verblinding, dwaasheid; men bereikt het tegenovergestelde van hetgeen men bedoelt, „wenn ein Geschöpf klug will sein gegen Gottes Klugheit" (Schneider). Saul meende verstandig te handelen en zijn positie te redden, maar hij heeft haar door zijn eigenmachtig optreden juist verzwakt. Hij heeft vergeten dat Jahwe zijn God en Koning is (men lette op אלהיך), maar een autokratisch koningschap is in de theokratie onbruikbaar. כי dient om נסכלת te „begründen" (Keil). עתה enz.: *nu,* op dit moment, *zou Jahwe* (indien gij anders gekozen hadt) *uw koningschap over* (te lezen is על, zie vss 1, 14) *Israël voor altijd bevestigd hebben.* Dat dit de bedoeling is, volgt direct uit de tegenstelling met het volgende ועתה מ׳ לא־ת׳, d.i. maar thans (nu gij op dit beslissende moment gefaald hebt) *zal uw koningschap niet bestendig zijn.* Hier is een treffende overeenkomst met hetgeen God tot Eli heeft laten zeggen, 2 : 30, vgl. eveneens 14b met 2 : 35 (VdBorn). Heel deze uitspraak steunt de gedachte dat wij in 10 : 8 met een echt proefgebod en in Gilgal met een test-case te doen hebben. Door zijn misstap heeft Saul nu zijn kroon verspeeld. Toch wordt Saul niet van de troon vervallen verklaard. Het vonnis houdt alleen in dat zijn koningschap niet duurzaam, niet erfelijk zal zijn (aldus Keil, Rehm, Leimb, Hulst, Med, Schelhaas, Oosterhoff). Ook Hertzb moet dit toestemmen, hoewel hij meent dat deze vss. en 15 : 13 vv. op dezelfde gebeurtenis slaan (zo ook VdBorn e.a.). Dit is echter onmogelijk vol te houden. De verschillen zijn daarvoor veel te ingrijpend. In cap. 15 is het conflict al veel verder voortgeschreden, zie de Inleiding § 4 sub C. Duidelijk is dat de instelling van het koningschap als zodanig niet wordt teruggenomen, immers בקש enz. Het schijnt dat God Samuël al voorbereid heeft op hetgeen hij te Gilgal zal aantreffen (vgl. 15 : 10 v.), want hij kan dit alleen zeggen op grond van openbaring. „Samuel speaks prophetically, but does not yet know who the king will be" (Kimchi bij Goldman). Dit zou hij eerst veel later vernemen (zie 16 : 1—13). Over כל׳ vgl. 2 : 35, over לנגיד vgl. 9 : 16. Met de verba ב׳ en ויצוהם spreekt Samuël over feiten die in Gods raad reeds volkomen vastliggen. צוה pi. is hier zoveel als aanstellen, verordenen. Dit zou t.z.t. aan het licht treden. Boven Sauls hoofd hangt van nu af als een Damocles-zwaard het dreigende oordeel der verwerping. Maar dit is geen tragiek, geen noodlot; hij heeft het aan zichzelf te wijten. Aan het slot klinkt nogmaals het לא שמרת enz. (vs. 13), dat Saul zijn schuld voorhoudt. Van enige reactie meldt de tekst niets, geheel anders dan in cap. 15. Aan een berouwvol schuld-erkennen komt Saul niet toe. Ten diepste ontbreekt het hem aan kinderlijke eerbied voor God.

15—22. *De noodsituatie van Israël*

Bij 15 a vraagt de toestand van de tekst onze bijzondere aandacht, omdat LXX en Vg hier een plus hebben, dat kan strekken tot opheldering van de MT. Deze vermeldt enerzijds in ויקם enz. dat Samuël zich gereedmaakte (niet „opstond", NV e.a.) en op weg ging van Gilgal naar Gibea-Benjamin (waarbij Schulz aantekent: „wir vermissen die Angabe des Zweckes), terwijl anderzijds niets vermeld wordt van Sauls vertrek uit Gilgal, dat toch door vs 16 wordt verondersteld. Zulk een oneffenheid kan zeer zeker verklaard worden uit de omstandigheid, dat de auteur uit een andere bron gaat putten (zoals in casu wrsch. het geval is), maar wekt toch enige verdenking. Nu heeft de LXX 15 a α vertaald in overeenstemming met de MT, maar na ἐκ Γαλγαλων vervolgt zij: εἰς ὁδον αὐτου· και το καταλιμμα του λαου ἀνεβη ὀπισω Σαουλ εἰς ἀπαντησιν ὀπισω του λαου του πολεμιστου. αὐτων παραγενομενων ἐκ Γαλγαλων εἰς Γαβαα Βενιαμειν enz. Het Hebr. equivalent vindt men in BH, alleen niet van het tweede ὀπισω (dat op een vergissing moet berusten), terwijl i.p.v. ויעל is gezet וילך (LXX: ἀπηλθεν). Vele comm. (o.a. Schulz, Leimb, Rehm, Med, Hertzb, ook Driver) achten het vrijwel zeker dat de LXX en de (bijna gelijkluidende) Vulg de oorspr. tekst vertegenwoordigen en dat de MT is ontstaan doordat men bij het afschrijven van het eerste הגלגל op het tweede oversprong. Deze gedachtengang is inderdaad zeer plausibel en tegen de inhoud van de geciteerde woorden is geen enkel bezwaar in te brengen; zij geven integendeel een welkome aanvulling, volgens welke naar alle waarschijnlijkheid 15 a aldus moet luiden: *toen maakte Samuël zich gereed en ging van Gilgal* [*zijns weegs* (dezelfde uitdrukking van David in 26 : 25). *Maar de rest van het volk trok achter Saul op, ter ontmoeting van het krijgsvolk* (nl. van Jonatan, zie vs. 16); *toen zij van Gilgal*] *te Gibea in Benjamin aangekomen waren, monsterde Saul* enz.

Volgens de aldus herziene tekst heeft Samuël zich na het overbrengen van zijn boodschap teruggetrokken. Hij wordt eerst in 15 : 1 weer genoemd. Maar ook Saul heeft geen reden meer om in Gilgal te blijven en trekt daarom met het restant van zijn leger zo spoedig mogelijk het bergland weder in om zich te Gibea met zijn zoon Jonatan te verenigen. Dat de monstering en telling van de manschappen eerst dáár heeft plaats gevonden, is af te leiden uit de gelijkheid van het getal in 15 b en 14 : 2, nl. כשש enz. — *ongeveer zeshonderd man.* Ook Jonatan had dus wrsch. mannen verloren Van de drieduizend is slechts een vijfde deel overgebleven Onwillekeurig wordt men herinnerd aan de ervaring van Gideon, Ri. 7 : 1 vv.

Volgens Asmussen is het uiterst „bemerkenswert", dat het thans nog niet „zur Schlacht kommt". Toch zal het niet lang geduurd hebben voordat het cap. 14 beschreven gevecht zich realiseerde. De auteur wil echter vooraf een schets tekenen van Israëls zeer benarde toestand. Hij doet dit vanuit tweeërlei gezichtshoek nl. door te wijzen a. op de vijandelijke bedreiging (vss. 16—18) en b. op het ontbreken van doeltreffende bewapening (vss 19—22).

Vs. 16 beschrijft de positie van de beide legers. Daarbij treft het dat *Saul en Jonatan* iets vooruitgeschoven zijn. Zij en hun mannen *lagen te Geba in Benjamin* (zie bij vss. 2—3), hetgeen niet betekent dat zij Gibea prijsgegeven hebben (zie 14 : 2), maar wel dat zij nu de zuidelijke rand van de Wadi es-suweinit bezet houden en de vijand verhinderen in Zuid-Benjamin binnen te dringen. „Wie Geba bezit, beheerst de pas" (Noordtzij, blz. 68). In het

part ישבים ligt dat zij geen aanval ondernemen; zij zijn daarvoor trouwens te zwak. Maar ook de Filistijnen, die tegenover hen op de noordelijke rand gelegerd zijn, nog steeds te Michmas, vs. 5, wagen geen aanval, want een afdaling in het diepe ravijn om de andere helling te beklimmen zou hen in een ongunstige positie brengen en zware verliezen kunnen veroorzaken. Hun tactiek is „to reduce the people to submission by devastating the country far and wide" (Smith). Dit zeggen vss. 17—18. ויצא enz. duidt wellicht een actie aan, die zich elke dag herhaalde, in elk geval gebeurde het (ook) op de dag waarover cap. 14 verhaalt, zie 14 : 15 המשחית = de verderver, wrsch. verderfengel, zie II 24 : 16, Ex. 12 : 23, hier „der Verheerungszug" (Ges-K § 126 m), wordt soms als coll. opgevat en in plur. vertaald (Goldman, Med, de NV) doch dit is onnodig. Het gaat om een speciaal voor dit doel bestemde „Vernichtungstrupp" (Hertzb), *een plunderbende.* Deze trekt *uit het kamp der Filistijnen in drie afdelingen,* vgl. 11 : 11, die zich resp. in noordelijke, westelijke en oostelijke richting begeven; in deze drie richtingen hadden zij de handen vrij, zie boven. Zeer eigenaardig is het herhaalde הראש אחד, waarbij א zonder art. staat en men, althans in vs. 18, rangtelwoorden zou verwachten (te vergelijken is alleen Jer. 24 : 2); wij kunnen deze niet missen, en vertalen *één afdeling sloeg de weg in.. , een tweede..., en de derde* enz. (aldus de NV). Ofra, eveneens vermeld Joz. 18 : 23, lag ten N.-O. van Bethel, heet thans et-Tajjibe. Sual wordt elders niet genoemd, zal de landstreek aanduiden, waar Ofra lag. Bet-Choron, bekend uit Joz. 10 : 10 v., thans Bet-ᶜûr, lag 16 km ten W. van Michmas. Voor de ligging zie men Atlas, krt 15, en het schetskaartje bij Beek, blz. 52. אל־דרך houdt niet in, dat men tot aan de genoemde plaatsen is voortgerukt, zie 14 : 15. In de derde geografische aanduiding moet met המדברה (= woestijnwaarts) wel bedoeld zijn: naar het Jordaandal, dat ook Joz. 8 : 15 e.e. 'המ heet; hiervoor pleit ook 'גי הצ (= dal der hyena's), dat blijkens Neh. 11 : 34 in Benjamin lag, misschien op het punt waar nu de Wadi abu Daba (= „Wadi père de l'hyène", aldus Med, vgl. Rehm e.a.) uitmondt in de Wadi el-Kelt. Geheel zeker is deze identificatie niet. Tegen הגבול maken velen terecht bezwaar. Een grens of gebied kan niet zich verheffen of uitzien, zoals שקף nif. wil zeggen. De LXX heeft ὁδὸν Γαβεε, zie BH. Op grond hiervan schijnt het verantwoord om (met Smith, Driver, Hertzb) te lezen הגבעה, wat dan niet als plaatsnaam is op te vatten (zoals LXX wil, ook Schulz, maar Geba of Gibea is uitgesloten), doch als subst. Men krijgt dan deze aannemelijke zin: *in de richting van de heuvel, die zich verheft boven het dal van Zeboïm, naar de woestijn.* Over 'ש zie Kö.Wb; in II 6 : 16 betekent het naar beneden uitkijken.

Vss. 19—22 bevatten een aantekening inzake de deplorabele toestand van de bewapening der Israëlieten, althans inzoverre het gaat over 't ontbreken van bruikbare ijzeren wapenen als gevolg van maatregelen, welke door de Filistijnen over een vrij lange periode — mogelijk al spoedig na hun overwinning bij Afek, 4 : 10 v. — genomen moeten zijn; het resultaat vindt men in 19 a, 20 en 22. De pericoop wil enerzijds in het licht stellen dat de bevolking zich niet op doeltreffende wijze kon verdedigen tegen de goed uitgeruste plunderbenden der Filistijnen (vss. 17—18), anderzijds dat de verrassende uitslag van de in 13 : 23—14 : 23 beschreven strijd dan ook alleen aan goddelijke hulp is toe te schrijven, zie 14 : 10, 12, 15, 20, 23. Zij werpt ook enig licht

op de methoden waarmee de Filistijnen (ook zonder een rechtstreekse invasie en bezetting) de Israëlieten onder de duim wisten te houden.

Vs 19 is zonder meer duidelijk. חרש is elk bewerker van steen of hout, II 5 : 11, Ex. 28 : 11, maar ook van metaal, Jes. 54 : 16. De vert. „Waffenschmid" (Köh-B) is met het oog op wat volgt te speciaal. We vertalen *nu was er in het gehele land van Israël geen enkele smid te vinden.* Te lezen is het qerê אמרו; over פן zie Ges-K § 152 w: *laten de Hebreeën geen zwaard of lans maken.* Rehm, Goldman e.a. vermoeden dat de smeden uit Israël gedeporteerd waren (vgl 2 Kon. 24 : 14), doch meer aannemelijk is dat men het werkgereedschap roofde en de ovens vernielde. Men zie in Chr. Enc. dl. 3 het art. ijzer van R. J. Forbes. Vlg. Simons (Opgravingen, blz. 207—209) hebben de Filistijnen het eerst de ijzersmeedkunst toegepast op het vervaardigen van de landbouwwerktuigen en wapenen en waren de Israëlieten daarmede nog geheel onbekend, maar dit valt te betwijfelen, want er waren in Kanaän reeds tijdens de intocht ijzeren wagens (Joz. 17 : 16, vgl. 11 : 4 v.) en allicht dus ook smederijen, en in elk geval hadden de Israëlieten toch die landbouwwerktuigen, vs. 20. וירדו enz. schildert het gevolg van deze Filistijnse maatregel: *dus moesten de Israëlieten afdalen* enz. ללטש = om te laten scherpen. Goldman wil vertalen to forge, te smeden (vgl. Schulz), omdat slijpen wel thuis gebeuren kon, maar hiertegen pleiten de suffixa („ieder zijn" enz.) en ל' betekent behalve in Gen. 4 : 22 steeds scherpen, b.v. Ps. 52 : 4. Over het te noemen landbouwgereedschap zie men Dalman AuS II blz. 75 v., 117; ook Schoneveld in BEH, blz. 224 v. מחרשה betekent volgens de lexica *ploegschaar,* aldus ook de meeste comm. (de NV heeft „zeis" en vertaalt het volgende woord met ploegschaar, ook Jes. 2 : 4). את = Hacke, Karst, ons *houweel;* קרדם betekent omnium consensu *bijl.* Het vierde werktuig heet in de MT precies als het eerste (met een klein verschil in vocalisatie om welke reden KöWb denkt aan twee verschillende werktuigen); het wordt door velen gelezen als חרמשו = *zijn sikkel* (zie BH, Med, VdBorn, Hertzb). Schulz en Leimb lezen דרבנו (= ossenstok), dat echter niet licht met מ' zou verwisseld zijn; bovendien wordt ח' gesteund door de LXX die dit woord ook in Deut. 16 : 9, 23 : 25 met δρεπανον weergeeft. Afbeeldingen zijn te vinden bij Van Deursen, blz. 22, 24. Over de betekenis van de woorden moge dus enige onzekerheid bestaan, de hoofdzaak is duidelijk. Van ijzeren wapens kon dus bij de Hebreeën (= Israëlieten, zie 4 : 6) geen sprake zijn.

Wat betreft vs. 21, „for a long time this verse remained unintelligible", aldus Hulst O.T.T.P. Dit vond zijn oorzaak in onbekendheid met de betekenis van פים, terwijl men eveneens verlegen zat met הפצירה. Keil maakte ervan „das Stumpfsein (vgl. Ges-B s.v. פריצה) der Schneiden", waarbij פים als plur. van פה werd opgevat. Smith, Schulz e.a. gaven in het geheel geen vertaling. De LXX is onduidelijk maar heeft vermoed, dat het vs. spreekt over de prijs die men moest betalen (evenzo De Groot). Dit vermoeden is juist gebleken toen door Macalister te Lachis en elders oude gewichten gevonden werden, gemerkt met het woord פים, dat een gewichts- en monetaire eenheid bleek te zijn ter waarde van plm. $^{2}/_{3}$ sikkel (de sikkel is gelijk te stellen met 11.43 gr., zie W. H Gispen in Chr. Enc.), dus 7.624 gr., volgens Köh-B 7.40 à 7.75 gr., zie פים; vgl. A Barrois, *La métrologie de la Bible,* RB tome XLI, 1932, waarin blz. 50—76 gaan over Poids, die de bet. $^{2}/_{3}$ sikkel onbetwistbaar noemt. פצירה komt

elders niet voor. Er is echter geen grond om צ en ר om te wisselen en 'פ af te leiden van פרץ, 3 : 1, zoals G. A. Driver wil, Archiv für Orientforschung, 15. Band, blz. 68. In een art. van G. Ch. Aalders, *Notes on some difficulties in the O.T. tradition* (The Bible translator van Jan 1950, blz. 13 vv.) is aannemelijk gemaakt dat 'פ is af te leiden van פצר = „to urge somebody to pay", (vgl. Köh-B die wijst op verwantschap met Syr. en Arab. stammen, met de betekenis „zahlen, auferlegen"), zodat 'פ kan betekenen: prijs. Vs. 21 blijkt derhalve een tussenzin die spreekt over de kosten welke de Filistijnen in rekening brachten en 21 a luidt: *de prijs nu was twee derde sikkel voor de ploegscharen en voor de houwelen.* In 21 b is een ernstige moeilijkheid gelegen in de verbinding van לשלש met het elders in het O.T niet voorkomende 'ק. De lexica vermoeden „Dreizack, trident" (vgl. Goldman: „fork with three teeth"). De LXX heeft hier τρεις σικλοι, zag er dus een prijsopgave in. Aalders vermoedt nu dat de ל van 'לש behoort vóór ק en bepleit vocalisatie van het telwoord als שְׁלִשׁ d.i. „a third part" nl. van een sikkel (dit laatste woord mocht worden weggelaten). De vertaling wordt dan: *en een derde (sikkel) voor een hak,* of: de hakken (NV). 'ק wordt door de Targum gebruikt bij de verklaring van משמרות, Pred. 12 : 11, en moet een hak of houweel aanduiden. Dat de ל in een tekst met zoveel lameds van zijn plaats geraakt is, is licht verklaarbaar. Dezelfde prijs was verder verplicht *voor de bijlen en voor het vastzetten van de prikkels.* Bij dit laatste gaat het wrsch. over de metalen punt van een ossenstok (Ri. 3 : 31). Ook דרבן is een hapax leg. Wrsch. betekenden deze prijzen voor de Israëlieten wel „un lourd impôt" (Med, vgl. Goldman), maar ze zijn in geen geval hoog genoeg om te dienen als betaling voor nieuwe gereedschappen, zie bij vs. 20. Het gaat om reparatiewerk en blijkbaar niet uitsluitend om het slijpen of scherpen, zie Dalman t.a.p.

Het betoog van Aalders stemt wat 21 a betreft geheel overeen met dat van J. A. Bewer, *Notes on 1 Sam. 13 : 21, 2 Sam. 23 : 1, Ps. 48 : 8* (JBL, vol. LXI, 1942, blz. 45 v.). De geboden oplossing is in brede kring aanvaard, zie b.v. VdBorn, Goldman, Med. Inzake 21 b is er nog al enig verschil van mening. Bewer wil i.p.v. קלשון lezen שקל לשן en vertaalt „(a third of) a shekel for sharpening (the axes)". Volgens hem is שן inf. van שנן = to sharpen. Op die wijze verdwijnt 'ק geheel „out of the Hebrew dictionary". Tegen dit laatste wordt in dezelfde afl. van JBL, blz. 209 vv. ernstig bezwaar gemaakt door R. Gordis, *A Note on 1 Sam. 13 : 21.* Hij wijst erop dat 'ק, behalve uit het Talmud-Aramees, ook uit de Targum op Pred. 12 : 11 bekend is (zie boven) en is van oordeel dat Bewer onnodig aanzienlijke tekstcorruptie veronderstelt (deze bezwaren gelden ook tegen de suggesties van S. T. Byington over 13 : 21 in JBL, vol. XXXIX, blz. 77—80). Gordis volgt dan ook dezelfde lezing die later door Aalders is voorgestaan en waarbij slechts een geringe wijziging in de tekst en de vocalisatie is aangebracht (zie boven).

Vs. 22 constateert dat als gevolg van het Filistijnse monopolie voor ijzerbewerking *geen zwaard of lans gevonden werd bij iemand van het krijgsvolk dat bij Saul en Jonatan was.* De maatregel had dus wel doel getroffen, zie 19 b. De woorden herinneren aan Ri. 5 : 8. 'ביום המ is een algemene uitdrukking — *ten dage van de strijd* — die echter voorbereidt op de komende veldslag. De manschappen waren stellig wel voorzien van primitieve wapenen,

maar alleen Saul en Jonatan waren behoorlijk gewapend. Het besluit van cap. 13 doet voor Israël alleen maar een bloedige nederlaag verwachten. De uitkomst is echter geheel anders geweest. Over de onregelmatige consecutio temporum (perf. na perf. cons.) zie Ges-K § 112 ee. Aan het begin van het vs. is met BH ויהי te lezen.

Vs 23 zet het verhaal voort en behoort zakelijk bij hetgeen volgt in 14 : 1—15. Daarom moet ויצא (hoewel formeel op één lijn staande met idem in 17 a) als plusq. worden opgevat, vgl. LV, NV, Caspari. Het gebeurde gaat vooraf aan het feit van 14 : 1, dus *Een wachtpost nu van de Filistijnen was uitgerukt* enz. מצב, ook passim in cap. 14 en II 23 : 14 duidt een detachement Filistijnse soldaten aan, die uit de legerplaats zijn opgerukt *naar de bergpas van Michmas.* 'מ betekent evenals de femin. vorm, 14 : 4, een oversteekplaats, b.v. Gen. 32 : 23 (met betrekking tot een riviertje), in het bergland een pas. De strekking van het bericht is dat een vooruitgeschoven post van het Filistijnse leger de uiterste (noordelijke) rand van het ravijn tussen Michmas en Geba (zie vs. 16) gaat bezetten, teneinde de Israëlieten te bespieden en hen eventueel van een overval terug te houden. Een nadere positiebepaling volgt wrsch. in 14 : 4 v.

HOOFDSTUK 14

Overwinning op de Filistijnen; Jonatans geloofsmoed; Sauls rigoureus optreden; zijn krijgsverrichtingen; zijn familie

Zie over dit hoofdstuk Noordtzij (lit.lijst): *„In Michmas' rotskloven"*, blz. 49—81, en het bij 13 : 1 genoemde artikel van Schelhaas.

De hoofdzaak in dit caput is wel de verrassende overwinning op de Filistijnen, welke ingeleid wordt door een koene daad van Jonatan (door God met goede uitslag bekroond), die evenwel niet betekent dat de Filistijnen definitief verslagen worden (zie vs. 47). Het merkwaardige is dat Jonatan hier naar voren komt als de held, die de kansen ziet en in vertrouwen op Jahwe de strijd waagt, welke Saul niet aandurft. Deze toont wel veldheersgaven te bezitten, maar veroorzaakt door zijn rigorisme en star vasthouden aan eigen inzicht (vgl. Med) verwijdering en moeilijkheden tusen zichzelf en het volk, waarbij een ernstig conflict ternauwernood vermeden wordt, zie bij vs. 24. De samenvattende statistische mededelingen aan het slot (vss. 47—52) maken de indruk, dat de auteur reeds hier in zekere zin een besluit van zijn Saulgeschiedenis, een „oorsig van sy lewe en werke" (Kroeze) heeft willen geven (vgl II 8 : 15—18, 20 : 23—26). Hoewel het verhaal enkele oneffenheden vertoont en niet geheel vrij is van tekstcorruptie (zie b.v. vss. 18, 25), is het in grote lijnen duidelijk, een boeiend stuk, waarin de spanning niet ontbreekt. De Groot, Hertzb e.a. roemen de meesterlijke vertelkunst. Laatstgenoemde accentueert ook „dasz der Berichterstatter die Oertlichkeit gut kennt und der Zeit der Ereignisse nahesteht".

1—5. *Jonatan beraamt buiten Saul om een aanval*

Vs. 1 staat in nauw verband met 13 : 23. היום is niet „op zekere dag", zoals het heel vaak wordt opgevat (zie b.v. Schulz, Goldman, vgl. de LV, NV), bij welke opvatting 13 : 23 geheel in de lucht hangt, maar het betekent hier evenals elders (zie Ges-K § 126 s) *op die dag* (De Groot). Ook Noordtzij is van oordeel dat het gaat over dezelfde dag (blz. 70 v.), die volgens hem reeds 13 : 17 v. bedoeld is (dit is dan ook niet uitgesloten, maar vss. 19—22 hadden dan beter aan vs. 17 kunnen voorafgaan). נשׂא כ — de wapendrager is tevens „his personal attendant" (Goldman; vgl. Schulz), wellicht nog juister zijn schildknaap, zie 16 : 21, 31 : 4 v., II 18 : 15, hij staat zijn heer nader dan de knaap uit 20 : 21, 35. Jonatan heeft de Filistijnse wachtpost waargenomen en zegt nu tot hem לכה enz.: *Kom, laten wij oversteken . . ., die ginds aan de overzijde staat.* Het is niet duidelijk waarom de LXX מצב, in 13 : 23 vertaald met ὑποστασις hier en vs. 6 als nomen pr. behandelt (Μεσσαβ). הלז gaat wrsch. steeds met een handbeweging gepaard, vgl. 17 : 26, Ri. 6 : 20. De woorden veronderstellen dat zij zich te Geba bevinden aan de zuidelijke rand van het ravijn, dat zij zouden moeten oversteken. In verband hiermede staat dat Jonatan op eigen verantwoordelijkheid handelt (*maar aan zijn vader had hij niets verteld*) en dat dit ook kon geschieden, omdat Saul niet in de onmiddellijke nabijheid gelegerd was. Daarover spreekt vs. 2: ושׁאול יושׁב enz.: *Saul vertoefde namelijk aan de grens van Gibea.* Schulz, Hertzb e.a. willen hier Geba lezen (zie BH), maar LXX en Vg hebben Gibea gelezen, en bij בקצה kunnen wij dan denken aan het noordelijk uiteinde van Gibea (vgl. 9 : 27, Joz. 4 : 19) dus aan de weg naar Geba, zie echter bij vs. 16. Saul zat daar *onder de granaatappelboom te Migron,* blijkbaar een bekende boom op een bekend punt. Of מ' een nevenvorm is van גרן (Schulz e.a.) is dubieus, echter niet onmogelijk. In Jes. 10 : 28 is het nomen pr. van een plaatsje tussen Ai en Michmas; hier kan dat niet. De zaak is niet van veel gewicht. Over de granaatappelboom en zijn mooie vruchten, in het O.T. vaak genoemd, zie Møller, blz. 52 vv.; het was eigenlijk een grote struik of heester, die weinig schaduw gaf, zie Dalman Arbeit und Sitte I[1], blz. 61. Ook 22 : 6 zit Saul onder een boom. Vermoedelijk heeft de afwachtende houding die Saul aannam en die voortkwam uit vrees voor de overmacht der Filistijnen, niet de instemming van Jonatan gehad (zie vs. 6) en heeft hij zijn plan stil gehouden omdat zijn vader het zeker een te gewaagde onderneming zou vinden (Keil, Schulz e.a.). Uit een oogpunt van militaire discipline was dit fout, maar Jonatan heeft gehandeld onder goddelijke leiding en is door deze gerechtvaardigd, vgl. Asmussen, Hertzb en zie bij vss. 6 vv. Het aantal van zes honderd man was 13 : 15 al genoemd, maar de auteur tekent heel de situatie met het oog op hetgeen straks volgt in vss. 17 vv. Vandaar ook de mededelingen in vs. 3: ואחיה enz. Deze Achia (= broeder is Jahwe) was een zoon van אחטוב (= broeder is goed), oudere *broeder van* de uit 4 : 21 bekende *Ikabod,* en via Pinechas dus een achterkleinzoon van Eli. Ook in 2 : 27—36 werd reeds duidelijk dat het priesterambt niet terstond aan Eli's nageslacht ontnomen zou worden. Het is aannemelijk dat deze Achia identiek is met de Achimelek uit 22 : 9, 11, die aldaar ook „zoon van Achitub" heet. Achimelek (= broeder is koning) kan nevenvorm van Achia zijn (zie Ooster-

hoff, blz. 36, 38). De woorden כהן tot en met בשלה zijn appositie bij Eli. Indien deze met zijn zonen in 1075 v Chr. is omgekomen (zie bij 4 : 1 v. en Inleiding § 6), zou Achitub tot ca. 1045 en zijn zoon daarna tot ca. 1015 het priesterambt bediend kunnen hebben. Wáár deze gevestigd was, kan in 't midden blijven. In elk geval was hij nu bij Saul נשא אפוד, *dragende de efod* nl. het hogepriesterlijk gewaad met het borstschild, Ex. 28 : 28, 30, zie vss. 18—19, 36 v. en vgl. 2 : 28. Het slot van vs. 3, והעם enz., correspondeert met het slot van vs. 1 en wordt bevestigd door vs. 17.

Vss. 4 en 5 dienen blijkbaar om te doen uitkomen, hoe moeilijk en bijna onuitvoerbaar de onderneming van Jonatan was, waarvan in 6—15 de beschrijving volgt. Vs. 4 luidt: *tussen de passen langs welke Jonatan trachtte over te steken naar de wachtpost der Filistijnen, was een rotspunt aan deze en een rotspunt aan gene zijde*, nl. van het ravijn, *de naam van de ene was Bozez, die van de andere Sene.* Onder de מעברות (vgl. 13 : 23) hebben we wrsch. te verstaan smalle zijdalen („Seitenwady's", zie Keil) van de grote Wadi es-Suweinit, welke haar kruisen in de richting van Zuid naar Noord; van deze paden moest Jonatan gebruik maken om de overkant te bereiken. Tussen deze paden verhieven zich aan weerszijden spits toelopende (שֵׁן = tand) rotsgevaarten, met name bekend als בוצץ en סנה. De betekenis van deze namen staat niet geheel vast, maar 'ב wordt veel vertaald door „glänzend" (Dalman, zie beneden, vgl. Noordtzij, t.a.p. De Groot, Leimb) of „shining" (Goldman) en 'ס wordt meestal in verband gebracht met סְנֶה = braamstruik, Ex. 3 : 2—4, en vert. met „doornachtig" (zo b.v. De Groot), „der Dornige" (Hertzb). Een beschrijving (met foto) van de bedoelde plek gaf Dalman, ZDPV, 1904, blz. 166 (zie Schulz en het kaartje van Driver tegenover blz. 106), terwijl hij over de rotspunten ook schreef in PJb VII, blz. 12, waarna Alt in PJb XXIII, blz. 20 (zie De Groot) een andere localisatie aanbeval. Een uitvoerige beschrijving (vermeld door Med) gaven ook Brunot en Quecedo, die de plek en de gehele omgeving bezocht hebben op 8 sept. 1942. Of hun voorstelling van de topografie overeenstemt met die van Dalman (of van Alt) kan schrijver dezes niet beoordelen. Men zie in Atlas op blz. 68 de foto's 188 en 189; volgens het bijschrift is „de ligging van het strijdtoneel volkomen duidelijk". De afstand van tegenwoordig Jeba^{c} tot Mukhmâs wordt gesteld op 2300 m.

Vs. 5 verduidelijkt het gezegde door de woorden: *de ene punt stond... noordelijk tegenover Michmas, de andere punt zuidelijk tegenover Geba.* מול = tegenover, nabij, ook Ex. 34 : 3, Deut. 4 : 46. מצוק = zuil (zie 2 : 8) staat hier los in de tekst. Men vertaalt wel „als een zuil" (NV, ook Hertzb), maar de praep. כ ontbreekt en het beeld heeft in casu weinig zin; het woord is in de LXX niet weergegeven en is wrsch. in de tekst gekomen door de gelijkenis met מצפון (aldus Schulz, De Groot, VdBorn e.a.). Volgens Smith stond Bozez aan de zuidzijde, maar hiertegen pleit niet alleen de volgorde in vs 5 verg. met 4, maar ook de ligging van de noordelijke punt in de helle zonneglans (vandaar de naam Bozez, vgl. onze Blinkert), terwijl de zuidelijke in de schaduw bleef (zie Goldman, Deane, Noordtzij, blz. 71). De aanleiding voor de uitvoerigheid in deze terreinbeschrijving was zonder twijfel het feit dat op de noordelijke rots Bozez de Filistijnse wachtpost was gevestigd. Jonatan zal de bezetters dan

vanaf de Sene bespied en zijn kansen berekend, maar ook Jahwe om hulp gebeden hebben.

6—10. *Jonatan verwacht voor zijn plan hulp van Jahwe*

De bredere vorm יהונתן, hier voor het eerst, kan wijzen op „a different hand" (Smith), maar wordt in vs 12 weer losgelaten. Jonatan ontvouwt zijn plan aan zijn wapendrager in breder bewoordingen dan vs 1, dat wrsch. aan vs. 6 ontleend is als inleiding op het verhaal. הערלים is niet zonder meer een scheldwoord, maar in Jonatans mond is het uiting van zijn verontwaardiging dat *deze onbesnedenen* als heersers optreden in het land van Jahwe's volk Israël, waarvoor hij strijdt (vs. 12). In deze benaming (ook gebezigd in Ri. 14 : 3, 15 : 18, vgl ook 17 : 26, 36, II 1 : 20) treedt al enigszins het heilig karakter van Israëls strijd aan de dag (vgl. Hertzb, Gutbrod, Schelhaas). Bij Israël was de besnijdenis (die overigens ook bij Edomieten, Moabieten e.a. voorkwam) het teken van Gods verbond met Abraham, zie Gispen in BE, ook De Vaux, dl. I blz. 93—97. Dat Jonatan oog heeft voor de religieuze tegenstelling tussen Israël en de Filistijnen en voor de specifieke verhouding van zijn volk tot Jahwe, blijkt uit אולי enz.: *misschien* (vgl. 9 : 6) *zal Jahwe voor ons werken,* d.i. ons zijn medewerking en bijstand verlenen. Dat zij slechts samen zijn, is geen bezwaar כי אין enz., letterlijk: er is voor Jahwe geen verhindering enz. מ' van עצר, zie 9 : 17; wij zeggen: *Jahwe kan even goed verlossen door weinigen als door velen* (NV) Het is Jonatan niet te doen om „een huzarenstukje" (VdBorn), „ein tollkühner Handstreich" (Schulz), maar hij beseft dat er iets gebeuren moet en dat er iets gewaagd màg worden, omdat men op Jahwe's belofte (9 : 16) kan vertrouwen. In het geloof ziet hij een mogelijkheid, die met Gods hulp kan gerealiseerd worden. De auteur laat tussen de regels lezen, „dasz der Herr selbst gestaltend im Hintergrunde steht" (Hertzb). Jonatan is geen waaghals, maar vertrouwt op God en komt daarbij niet bedrogen uit. Zie verder bij vs. 8. Bij vs. 7 zie men het tekstcrit. apparaat in BH. In 7 a is emendatie geheel overbodig. Jonatans schildknaap betuigt zijn onvoorwaardelijke instemming: a. עשׂה enz. = *doe alwat gij in de zin hebt.* Volgt men de LXX (Kittel, Schulz e.a.), dan brengt dit èn consonant- èn vocaalwijziging mee, ook verplaatsing van de atnāch; b. נטה לך zonder nadere bepaling (als b.v II 2 : 21) kan zeer wel de zin hebben van ons *ga uw gang,* vgl. Kö.Wb die vertaalt „gib dir selbst nach = folge deiner Neigung"; de betekenis „sich zuwenden" staat vast, ook vlg. andere lexica; c. הנני enz. = *zie, ik ben tot uw dienst, zoals gij wenst.* Aan het slot heeft de LXX ὡς ἡ καρδια σου καρδια μου, hetgeen veronderstelt dat een לבבי (zie BH) is uitgevallen. Deze mogelijkheid valt niet te betwisten, maar het is toch niet zo zeker als Smith, Schulz, Ehrlich ea. doen voorkomen (met verwijzing naar 1 Kon. 22 : 4, 2 Kon. 3 : 7); de uitdrukking „naar uw (of zijn) hart" is in het O.T. een duidelijk begrip (vgl. 13 : 14) dat geen aanvulling nodig heeft, zie De Boer (blz. 60) die opmerkt: „The small abrupt sentences... indicate the activity of the story. Narrator and listeners take part in the event" (blz. 84).

8—10. ויאמר enz. — Jonatan wil niet roekeloos zich aan gevaar bloot stellen, doch alleen verder gaan als hij zeker is van Jahwe's hulp. Hij verwacht dat

Deze hem een bepaald teken van zijn medewerking zal willen geven. Hij „suggests an omen" (Smith). De behoefte aan en het vragen om een teken dat men op de goede weg is, behoort bij de Oudtestamentische economie, de tijd van de nog incomplete openbaring, zie b.v. Gen. 24 : 12 vv., Ri. 6 : 36 vv., Ps. 86 : 17, Jes. 7 : 10 vv. עברים is op te vatten als fut. instans: *als wij nu oversteken..., zullen wij ons aan hen vertonen.* Dit laatste was niet te vermijden, maar was ook nodig om een beslissing uit te lokken. De reflex. betekenis van גלה nif. is duidelijk ook in vs. 11, vgl. 2 : 27 (van God). Jonatan stelt nu twee casus met betrekking tot de reactie der Filistijnen: 1. אם־כה יא' enz. = *indien zij aldus tot ons spreken.* דמו, imp. plur. van דמם, stil blijven staan, heeft hier (anders dan in 2 : 9) dezelfde betekenis als Joz. 10 : 12 v., dus: *blijft staan totdat wij bij u komen!* נגע hif. = iets of iemand bereiken, b.v. Pred. 8 : 14. ועמדנו enz. — *dan blijven wij waar wij zijn* (תחת in deze betekenis ook II 2 : 23, zie Brock § 114b) *en klimmen niet naar hen op.* Jonatan wil dan niet vluchten, maar zal dan toch van zijn plan moeten afzien. לא נעלה veronderstelt dat zij dan reeds beneden in het ravijn staan aan de voet van de noordelijke rotswand De LXX schijnt i.p.v. הגיענו een vorm van הגיד gelezen te hebben en vertaalt ἀπαγγείλωμεν, maar dit is een vooruitgrijpen op vs. 12. 2. Het andere geval volgt in vs 10: *maar indien* enz.; de hoofdzin begint met ועלינו: *dan klimmen wij naar boven, want Jahwe heeft hen in onze hand gegeven,* d.w.z Jahwe heeft dit besloten en zal het dus ook realiseren, vgl. Caspari. וזאת enz. — *dit zal voor ons het teken zijn,* nl. dat Jahwe met ons is en wij zullen slagen. Jonatan wil dus het moreel van de vijand aan een test onderwerpen en de wijze waarop hij dit doet is niet zonder zin (zoals Smith schijnt te menen). Immers het is duidelijk dat de Filistijnen, als zij naar beneden kwamen, Jonatan en zijn makker de voet dwars zouden zetten en tevens tonen de strijd niet te vrezen. Maar ook dat zij in het tegenovergestelde geval blijk zouden geven op hun ongenaakbare hoogte de strijd te willen ontwijken en tevens de „Hebreeën" niet in staat te achten tot een reëel offensief. Dit laatste zou een bewijs zijn van hun gebrek aan durf èn van hun zelfoverschatting. Maar dan lag hierin juist een aanwijzing voor Jonatan, dat hij de aanval kon wagen en met Gods hulp de strijd winnen. Dit zou zijn „l'invitation de Dieu" (Med; vgl. Keil, Deane, Noordtzij, De Graaf, Schneider, Schelhaas, Oosterhoff). Jonatan legt dus de beslissing in Gods hand, vgl. David in II 15 : 25 v.

11—15. *Jonatan verslaat de wachtpost; paniek bij de Filistijnen*

ויגלו — vgl. vs. 8. ויאמרו enz — dit is een spreken van de Filistijnen tot elkander, maar tegelijk een honend roepen dat aan de overzijde verstaan kon worden: *Kijk eens, er komen Hebreeën uit de holen* enz.

Over de term ע' zie bij 13 : 3, 7 en breder bij 4 : 6. In het daar genoemde *Abraham de Hebreeër* van Van Uchelen vestigt deze de aandacht op het merkwaardig verschijnsel dat in het gehele verhaal van 13 : 23 tot en met 14 : 23 „tot twaalfmaal toe gebruik gemaakt (is) van vormen van de stam עבר" (blz. 94). Dit is zeker niet toevallig en ongetwijfeld heeft Van U. gelijk als hij hier een voorbeeld vindt van de typerende „Leitwortstil",

die in het O.T. veel gebruikt wordt „als het middel èn om het gebeurde vast te houden in de vorm van het verhaal èn om de inhoud van dit gebeuren te karakteriseren. Terecht maakt Van U. bezwaar tegen de geheel willekeurige conj. עכברים = muizen i.p.v. 'ע, zie BH.

De woorden der Filistijnen herinneren aan de situatie van 13 : 6, die stellig nog steeds voortduurde. Wrsch. hebben ook uitkijkposten van Saul in holen gebivakkeerd. Natuurlijk lieten zij zich zo weinig mogelijk zien. Maar nu er dan toch enkele van Sauls mannen in het ravijn afdalen, wekt dit verbazing èn spotzucht, vs. 12. Het is immers àl te dwaas dat die paar holbewoners zich zouden verstouten hun de strijd aan te doen, zij kunnen hen niet eens bereiken! Vandaar hun tartende uitroep עלו אלינו enz.: *komt maar bij ons boven, dan zullen wij u wat vertellen.* ויענו kan gebezigd zijn, omdat het een reactie was op de verschijning van Jonatan en zijn makker, vgl. 9 : 17. De woorden zijn natuurlijk bedoeld als een uitdaging en het slot is een bedreiging, ingegeven door het Filistijnse superioriteitsgevoel. Daarom is het een raadsel hoe Caspari in ונודיעה iets kan vinden van „politische Aussichten"; aan onderhandelingen dacht geen van de beide partijen. Voor Jonatan is de toeroep van boven het beslissende teken, zie vs. 10, en zijn bevel aan de wapendrager luidt nu: voorwaarts! In בִיד י' (dat geen tegenstelling vormt met בידנו, vs. 10) komt uit dat Jonatan zich bewust is te strijden voor de heilige zaak van Jahwe's volk Israël, 't Is hem niet te doen om ijdele roem, maar hij wil de fronten in beweging brengen ten gunste van zijn volk. — מצבה is syn. van מצב.

ויעל enz. beschrijft zeer kort en sober hoe Jonatan door *op handen en voeten* omhoog te klauteren de vijand, als uit de grond opgerezen, op het lijf valt en deze te zeer verrast is om tegenstand te bieden. Aan te nemen is dat de oneffenheden van de rotswand de beide klimmers dekking geboden hadden (Smith, Hertzb), zodat de trouwens niet erg waakzame vijand hen niet had zien naderen. „Die Ueberrumpelung ist eine vollständige" (Hertzb). ויפלו móet gezegd zijn van de Filistijnen (niet van de aanvallers, zoals Caspari wil, volkomen in strijd met hetgeen volgt). De LXX heeft het bericht geparafraseerd, zodat de zin wordt „toen keerden zij om voor Jonatan, die hen neervelde" (aldus de LV, vgl. BH), maar met de meeste comm. kunnen wij ons houden aan de MT. Blijkbaar wil deze ons zeggen dat de mannen van de wachtpost (althans een groot deel, vs. 14) door Jonatan werden neergeslagen, maar door zijn wapendrager afgemaakt. ממותת, part. van pol. van מות = vollends töten, Ges-K § 72 m, ook 17 : 51, II 1 : 9, vgl. II 18 : 15. Het אחריו wijst op de snelheid waarmede Jonatan te werk ging, wrsch. sloeg hij de mannen één voor één neer in hun vlucht, zodat het een rij doden *achter hem* werd (zie 14 b). Smith herinnert hier aan het „sneller dan arenden", zie II 1 : 23. In vs. 14 schijnt een zekere contaminatie te hebben plaats gehad van een bericht betreffende het aantal gevallenen (a) en een dito betreffende het gevechtsterrein (b). Subj. is המכה, waarvan het lidwoord demonstratief is op te vatten, aldus: *deze eerste slachting, welke. . aanrichtten, betrof ongeveer twintig man.* Wat הראשנה betreft ligt het meest voor de hand dat de auteur ermee wil aangeven dat dit het eerste gevecht was; van een vijandelijk treffen en slaags raken is, immers tot nu toe niet gesproken; een andere verklaring — nl. dat „deze slachting" door 'הר wordt onderscheiden van het latere bloedbad (Smith) — is minder aannemelijk.

Wel is evident dat wij met een voorpostengevecht te doen hebben. De bedoeling van 14b is wrsch. te zeggen dat de geslagenen zeer dicht bij elkander vielen *(over een afstand van) ongeveer een halve vore van een juk land.* De tekst is niet duidelijk en de vertaling ten dele onzeker. מענה is een ploegvoor (ook nog Ps. 129 : 3), d.i. „die Strecke an deren Ende der Pflug in die entgegengesetzte Richtung gewendet wird" (Köh-B; evenzo Ges-B); het begrip wordt nader bepaald door צמד שׂדה, dat verklaard wordt als „Ackerfläche die ein Gespann in einem Arbeitstag bewältigt" (idem, idem); 'צ komt „als Flachenmasz überhaupt" ook voor in Jes. 5 : 10 (Ges-B). Kö.Wb. stemt zakelijk hiermede wel overeen, al noemt hij niet een hele dag, Keil acht dit blijkbaar te lang en spreekt van „an einem Morgen". De term „een juk land", waarbij het begrip „juk ossen" (Stv) tot „juk" verkort is, komt ook in ons land voor, zie beneden. Uit מענה blijkt dat het alleen gaat om de lengte van zulk een akker, en het voorafgaande חצי duidt aan dat de halve lengte is bedoeld. De zin is dan dat de laatste van de twintig man die Jonatan neervelde, van de eerste niet verder af lag dan de aangegeven lengtemaat. Naar onze begrippen is dit wel zeer omslachtig uitgedrukt, maar de bedoeling is „uit te laten komen, hoe vliegensvlug alles in zijn werk gegaan is", aldus Hulst; in dezelfde geest ook Med (in overeenstemming met de Vulg) en Hertzb (niet zonder enige restricties), vgl. de NV, Schelhaas, Oosterhoff.

De bezwaren tegen de tekst van 14b zijn zeker niet zonder gewicht, zoals b.v. blijken kan uit de bespreking ervan bij Smith; sommigen zoals Schulz en VdBorn zien zelfs geheel van vertaling en verklaring af, evenzo de LV. Dit is echter overdreven en de traditionele exegese heeft dan ook getracht aan de overgeleverde tekst een passende zin te ontlenen. Eigenlijk zijn er slechts twee ernstige moeilijkheden, nl. 1. het inderdaad zinloze כבחצי = als in de helft van enz.; terecht zegt Smith dat de praep. כ en ב een zeer zeldzame combinatie vormen en dan nog alleen in een tijdsbepaling voorkomen. In de Vulg is כ dan ook niet vertaald (Med geeft een omschrijving), in de AV en RV is vertaald alsof er stond כב („within as it were") en in de boven gegeven vertaling is alleen ב weergegeven, evenals in de NV. Met de praep. ב valt niets aan te vangen, terwijl כ bij een afstand of maat zeer gebruikelijk is. De juiste tekst is derhalve wrsch. כחצי; ook dan blijft echter nog 2. het ontbreken van een goede aansluiting bij 14a, zodat het schijnt of er iets is uitgevallen dan wel of men iets erbij moet denken, b.v. „over een lengte" (NV), „sur la longueur" (Med), „op een stuk gronds ter grootte van" (De Groot). Daar wij geen enkele positieve aanwijzing hebben om de tekst aan te vullen, moeten wij ervan afzien deze weg in te slaan. De LXX en de Pesj hebben in 14b iets heel anders gelezen of er iets van gemaakt. Elke conjectuur is hier willekeurig. Dalman spreekt in een beschrijving van gebruiken bij verloting van landerijen, over „20 Joch Land", „ein halbes Joch" (AuS II blz. 39 v.). In *Groot Woordenboek der Ned taal* (Van Dale-Kruiskamp, 1961) is „een juk land" een oude vlaktemaat voor een stuk land van ongeveer een halve hectare.

ותהי חרדה enz. — vs 15 laat zien dat Jonatans overwinning hoewel niet zo groot in omvang „wel groot (was) in psichologiese uitwerking" (Kroeze). Terecht veronderstellen vele comm. dat de overlevende Filistijnen, niet in staat precies waar te nemen hoeveel aanvallers er uit de rotskloof opdoken, gemeend hebben dat een groot aantal „holbewoners" (zie vs. 11) hen overrompelde.

Niet onmogelijk hebben reeds zeer spoedig enige volksgenoten (v. 22) zich met Jonatan op de Filistijnen geworpen. In elk geval is duidelijk dat deze overhaast ervandoor gingen en „ihr Entsetzen blindlings fliehend weiter" droegen (Schneider). *Toen ontstond er een schrik in de legerplaats en op het veld*; daar בשׂדה moeilijk als plaatsbepaling bij 'מ (= het kamp te Michmas, 13 : 16) bedoeld kan zijn, is vrijwel zeker dat een waw cop. is uitgevallen, hetgeen steun vindt in het και ἐν ἀγρῳ van de LXX (zie BH); wrsch. is deze ook in dit opzicht te volgen dat we lezen וכל־העם (= και πας ὁ λαος), de ב van de MT kan zeer wel het gevolg zijn van het feit dat 'ב en וב voorafgingen. Hiervoor pleit ook dat na „de legerplaats en het veld" het geen zin heeft nog „en onder al het volk" te laten volgen. Dat is ook de mening van Schulz, maar dit geeft hem nog geen vrijheid om alwat op נבשׂדה volgt als „Beischrift" te beschouwen, omdat het „nichts Neues bringt". Om de totaalindruk te versterken wil de auteur de reeds genoemde categorieën (legerplaats en veld) nog nader aanduiden met כל־העם, dat dan het subj. is van חרדן (vgl. 13 : 7). Wij vertalen: *ja, al het krijgsvolk* (nl. van de Filistijnen), *de wachtpost en de plunderbende — ook die! — werden verschrikt.* Evenals in de LXX geschied is, zijn dus המצב en 'המ als appositie bij העם op te vatten. Juist deze beide zullen genoemd zijn, omdat in 13 : 17 en 23 gezegd is, dat zij erop uit getrokken waren; de mannen van de wachtpost waren niet àlle gedood (zoals VdBorn zegt) en zij hebben de tijding van de overval zeker in alle richtingen verbreid, ook bij de plunderbenden, die blijkbaar nog niet ver weg waren (idem, ook Schulz). De zin van vs. 15 is derhalve dat een panische schrik zich aan heel het vijandelijk leger mededeelt. Deze neemt nog toe door een duidelijk waarneembare aardschok. ותרגז enz. is niet overdrachtelijk te verstaan (Vulg, Caspari e.a.), maar letterlijk (Smith, Med, de meeste comm.) zie II 22 : 8, Ps. 77 : 19, Jes. 5 : 25, Amos 8 : 8, Joël 2 : 10, dus: *en de aarde beefde.* Dit was in Palestina geen zeldzaamheid, in het O.T. wordt het echter bijna steeds gezien als een rechtstreekse manifestatie van Gods naderen en handelen; Hij is het die de aarde doet schudden en hen die erop wonen doet sidderen, Hab. 3 : 6, vgl. Ex. 15 : 12, 15. Zo is de aardbeving in casu ook te zien als een goddelijk deelnemen aan de strijd, voor Jonatan bemoedigend (zie vs. 6), voor de Filistijnen beangstigend, daar Jahwe voor hen gold als een berggod, zie hierover Noordtzij, blz. 73 v. Met het oog op hèn zegt de auteur ten slotte ותהי enz. d.i. *en het werd tot een schrik van Godswege.* ל vóór 'ח wijst op een proces, vgl Goldman: „so it grew into a terror from God"; subj. is niet uitsluitend חרדה, maar ook alwat ermee gepaard ging. Door het besef dat Israëls machtige God (zie 4 : 8 v.) zich tegen hen keert, zwelt de paniek bij de vijand aan tot zijn hoogste graad, zie vss. 16, 19 v.

16—23 a. *Dank zij de hulp van Jahwe worden de Filistijnen door Saul verslagen*

In vs. 16 wendt de auteur de blik weer naar het hoofdkwartier van Saul, vss. 2—3. Subj. van ויראו zijn 'הצ, nader bepaald door לשׁאול. Doordat de st. constr. vermeden wordt, komt er een zekere afstand tussen 'הצ en de plaatsbepaling 'בג en is het mogelijk deze laatste uitsluitend op שׁאול te betrekken;

heel letterlijk vertaald wordt dit: *De uitkijkposten, behorend aan Saul (die) te Gibea-Benjamins (lag), zagen toe* enz. Natuurlijk waren deze צפים (dezelfde term II 13 : 34, 18 : 24 vv.) gestationeerd ergens op de zuidelijke rand van het ravijn tegenover de Filistijnen (13 : 23), dus te Geba, zie vs. 5. Maar het is volstrekt niet onaannemelijk dat Saul zelf met zijn hoofdmacht enkele km ten Z. daarvan in zijn legerplaats verbleef, zie vs. 2. Wel heeft de LXX Γαβεε of Γαβαα, d.i. Geba, vs. 5, maar dit is zonder meer niet beslissend om de naam van deze stad te lezen, hier en in vs. 2. Daartegen pleit ook dat bij גבע nooit ב׳ gevoegd wordt, terwijl we גבעת ב׳ juist zeer vaak aantreffen, zie 11 : 4, 13 : 2, 15, 16. Hetgéén de kijkposten zagen volgt nu in והנה enz. (aldus ook Med, Goldman, Hertzb; object is dus niet het in vss 13—15 verhaalde, zoals De Groot, LV, NV willen). המון moet slaan op *de menigte* van de Filistijnse manschappen (vgl. II 6 : 19; in vs 19 is de betekenis een andere). Van deze zegt נמוג, nif. van מ׳, dat zij *was in onrustige beweging* (van het golven der zee in Jer. 49 : 23); na וילך is wrsch. הלם uitgevallen, wat (samen met והלם) betekent: *en liep heen en weder*. De LXX heeft zonder twijfel op dit punt met ἔνθεν και ἔνθεν de juiste tekst, alleen is onjuist dat zij וילך niet heeft weergegeven en ההמון heeft vertaald, alsof er stond המחנה (aldus lezen BH, Schulz e.a.) Het is zeer de vraag of men vanuit Geba het kamp der Filistijnen kon zien, maar de tekenen van een paniek waren blijkbaar goed waar te nemen. Het bericht hiervan brengt Saul in actie. Hij begrijpt „qu'on avait attaqué sans son ordre" (Med) en beveelt: פקדו־נא enz. *Toen men een telling hield, bleek dat Jonatan en zijn wapendrager er niet waren,* wij zouden zeggen: op het appèl ontbraken. Dit was in strijd met de discipline. Maar indien tengevolge van een door Jonatan gevoerde actie het vijandelijk leger was geworden tot een ordeloze troep (Smith: „a mob moving purposelessly"), moest deze situatie dan niet uitgebuit worden? In onzekerheid of hij een aanval wagen mag, besluit Saul om te laten vragen naar de wil van Jahwe (vgl. Noordtzij, blz. 76).

Vs. 18 bevat een tekst die ernstige moeilijkheden oplevert, men zie het tekstcritisch materiaal in BH. Op zichzelf zijn de bewoordingen heel eenvoudig: „toen zeide Saul tot Achia: breng toch de ark Gods hier; want de ark Gods bevond zich in die tijd bij de Israëlieten" (aldus de NV, die alleen aan het slot afwijkt van de MT, waar ובני י׳ in het geheel geen zin geeft, zie beneden). Er is echter grote overeenstemming tussen oudere en nieuwere comm. ten aanzien van de zakelijke bezwaren tegen deze tekst, nl. a. de ark bevond zich blijkens 7 : 1 in Kirjat-Jearim en is daar gebleven totdat David haar naar Jeruzalem bracht (II 6, vgl. 1 Kron. 13); b. het verbum הגיש (= aanbrengen) kan wel van een voorwerp, dat men in de hand medeneemt, gebruikt worden, maar niet van een groot lichaam als de ark, die steeds in alle plechtigheid door meer personen gedragen werd; daarentegen wordt dit verbum wèl gebezigd wanneer het gaat over het dragen (wrsch. in een doos, zie Kruyswijk blz. 111) van de hogepriesterlijke efod met het borstschild, dat nodig was bij het raadplegen van Jahwe, b.v. 23 : 9, 30 : 7; c. van dit laatste — het vragen van een goddelijke beslissing — wordt nergens melding gemaakt in verband met de ark, die normaal haar vaste plaats had in het binnenste heiligdom, zie bij 3 : 3; d. het bevel van Saul aan het slot van vs. 19 (zie aldaar) onderstelt een manipulatie, die bij de ark ondenkbaar is.

Nu verkeren wij in de gelukkige omstandigheid, dat de LXX in 18a heeft: προσαγαγε το ἐφουδ; zij gebruikt dus juist het woord dat hier opheldering kan brengen en wordt dan ook door zo goed als alle comm. gevolgd (zie echter beneden). De Groot acht emendatie bedenkelijk met het oog op 18b (zie aldaar), maar wil toch evenmin voet geven aan de gedachte dat er meer dan één ark bestond. Dit laatste is het gevoelen van De Boer, die (de MT handhaaft en) zich hiervoor beroept op de (ook door De Groot vermelde) studie van W. R. Arnold, *Efod and Ark,* Harv. Theol. Stud. III 1917. Terecht zegt De Groot dat dit gevoelen „strijdt met de in dit opzicht zeer duidelijke O.T.-ische gegevens" (vgl. o.a. Carlson, blz. 59 noot 2). Ook Noth staat afwijzend tegenover deze hypothese (Ges. St., blz. 184). Maar juist daarom zal men toch in casu wel aan de LXX de voorkeur moeten geven en aannemen dat door een vergissing bij het afschrijven het oorspr. אפוד in de MT tot ארון geworden is. Aan opzettelijke tekstverandering (aangenomen door Bleek-Wellhausen, Einleitung, zie bij Schulz), die vs. 18 in directe tegenspraak gebracht zou hebben met 7 : 1, zie boven, valt niet te denken. Bij onbevangen lezing van heel de context móet men wel de indruk ontvangen dat hier geen sprake kan zijn van de ark (aldus o.a. Ehrlich), alleen van de efod, die in vs 3 al is genoemd en waarvan ook in vss. 36 vv. opnieuw gewag gemaakt wordt. Ook De Vaux stemt hiermede in (dl. II, blz. 86, 228), eveneens Driver, Schelhaas, GTT 1947, blz. 177 v. en Kruyswijk die na uitvoerige bespreking van de kwestie tot de conclusie komt: „Door verschrijving zal uit het eerste האפוד zijn ontstaan הארון, aangevuld tot האלהים א, waarna vs. 18b MT zich door conjectuur zal hebben ontwikkeld" (blz. 110).

Rehm staat vrijwel alleen als hij aanneemt dat de ark ook nu — evenals 4 : 3 vv. — in de legerplaats gehaald was. Ook Joodse geleerden zijn van mening (al laten zij de tekst onveranderd), dat feitelijk de efod met urim en tummim is bedoeld (zie Goldman). Voor Hertzb staat het zo dat „zwei Ueberlieferungen in Umlauf waren"; hij waarschuwt tegen „schnellfertige Beseitigung" van de moeilijke MT-lezing, maar biedt feitelijk geen oplossing van de kwestie. Enigszins anders staat het met Brouwer, die vooral wijst op het raadselachtige feit „dat de ark zich in de hebreeuwse text zo hardnekkig heeft kunnen handhaven," maar ten slotte zegt: „ongetwijfeld is hier de linnen efod bedoeld" (blz. 155).

18b is een moeilijkheid op zichzelf. De MT kan pas ontstaan zijn, toen in 18a reeds ארון stond, en schijnt te moeten dienen (als randglosse, later in de tekst) om de incongruentie met 7 : 1 te verklaren. Wij kunnen hier slechts gissen. Maar zeker is dat de MT geen zin heeft, indien 18a zwijgt over de ark, zoals bij de LXX het geval is. Hier luidt de motivering dan ook (althans in cod. B) geheel anders nl. ὅτι αὐτος (nl. Achia) ἦρεν το ἐφουδ ἐν τῃ ἡμερᾳ ἐκεινῃ ἐνωπιον Ἰσραηλ. Als de LXX in 18a de oorspr. tekst vertegenwoordigt, moet dit blijkens de nauwe samenhang ook gelden voor 18b. Dat de efod reeds genoemd was in vs 3, is geen bezwaar, want 18b is veel vollediger en duidelijker dan het sobere נשׂא אפוד. In plaats van ובני is met vele anderen לפני te lezen (vgl. Keil, Schulz, BH), 14b luidde dan oorspronkelijk כי הוא נשׂא האפוד ביום

ההוא לפני ישׂראל = *want deze droeg in die tijd de efod vóór Israël.* Het dragen van het kledingstuk, de efod, sloot de bevoegdheid in om het orakel te bedienen. Zie over de efod ook bij 2 : 18 en 28.

Bij vs 19 wordt door velen terecht aangenomen dat Saul de priester verzocht heeft God te vragen, of hij de Filistijnen al dan niet moest aangrijpen. Hierop ziet dan ויהי enz., waar na עד liever geen perf. (MT), maar inf. דבר (BH; dus alleen vocaalwijziging) te lezen is (evenzo Driver). עד kan hier immers niet „totdat" betekenen, maar is als praep. op te vatten, zie Brock § 145 b ζ, dus letterlijk: tijdens het spreken van Saul, d.i. *terwijl Saul sprak tot de priester* (mogelijk is ook: met de priester). Nu is het duidelijk dat het raadplegen van Jahwe enige tijd in beslag nam: de zaak moest in het gebed voor Gods aangezicht gebracht worden, de priester moest de efod aantrekken en bepaalde handbewegingen verrichten, wellicht meer dan eenmaal, alvorens het definitieve antwoord gegeven was, zie De Vaux II, blz. 226. Uit het bevel van Saul אסף ידיך = *trek uw hand terug* zou men kunnen afleiden dat hij zijn hand in een „heilige orakeltas" met de urim en tummim (Noordtzij, blz. 76) moest steken en dat God dan zijn hand bestuurde om via de aanraking met een der heilige voorwerpen te antwoorden. Hoe dit geweest moge zijn, ditmaal is de priester verhinderd het antwoord te vernemen. De reden voor de tegenorder van Saul was וההמון enz., d.i. *werd het rumoer in het leger der Filistijnen voortdurend sterker.* המון is hier iets dat niet alleen gezien, maar ook gehoord kan worden, tumult of rumoer, vgl II 18 : 29. Over וילך zie Ges-K § 111 h; Joüon § 123 s. מחנה heeft in deze samenhang ruimer zin dan gewoonlijk, vgl. 1 Kron. 12 : 22 (MT : 23). Vermoedelijk kwamen er telkens uitkijkposten binnen met berichten over toenemend geschreeuw en wapengekletter, misschien was dit ook wel rechtstreeks hoorbaar. Daarom acht Saul het niet verantwoord de aanval nog langer uit te stellen. De MT heeft tussen ורב en ויאמר een open ruimte, maar òf hier iets uitgevallen is, en zo ja: wat dan, is moeilijk uit te maken. Noordtzij, Goldman e.a. achten Sauls optreden in dit geval juist, maar anderen wijzen er terecht op dat evenals 13 : 9 vv. ook nu de militaire noodzaak hem ertoe brengt, eigenmachtig „auf eigene Faust" (Schulz) te handelen. Toen hij na aanvankelijke weifeling opdracht had gegeven de efod te halen, had hij de uitslag van de heilige ceremonie ook eerbiedig moeten afwachten (zie Schneider, Langman, Schelhaas, Oosterhoff). ויזעק is niet naar LXX (ἀνεβη) te wijzigen in ויעל (men moest immers eerst in het ravijn afdalen), evenmin met Hertzb te vervangen door de qal („erhoben das Feldgeschrei"), maar zegt dat Saul en zijn manschappen zich tot een ordelijke gevechtsgroep aaneengesloten hebben om aan de strijd deel te nemen. 'ז heeft in nif. ook elders, b.v. Ri. 18 : 22 v., de bijbetekenis „zich verzamelen". Saul wil hiermede op voor allen duidelijke wijze tonen dat de leiding (niet bij zijn zoon, maar) bij hem berust. Daarom zal het een grote ontnuchtering voor hem geweest zijn, toen hij zag dat God hem voor geweest was. Immers: *toen zij (het terrein van) de strijd bereikten, ziedaar: het zwaard van de een keerde zich tegen de ander — een geweldige verwarring.* Er was dus iets dergelijks gebeurd als Ri. 7 : 22 verhaald wordt, waaruit nog niet valt af te leiden, dat het nu inmiddels nacht geworden was (zo Schulz, in strijd met de duidelijke mededelingen in vss. 31 v., 36 v.). Het was niet allereerst wat Saul ongetwijfeld verwachtte, een gevecht tussen Israëlieten

en Filistijnen, maar in het vijandelijk kamp zelf ging de een de ander te lijf, vandaar dat מהומה hier het best met verwarring is weer te geven, al ging deze zeker met angst en ontzetting (vgl. 5 : 9, 11) gepaard. De diepste oorzaak daarvan was zeker een mysterieus goddelijk ingrijpen (vss. 15 en 23), waardoor men alle bezinning kwijt was en vriend noch vijand kon onderscheiden. Als naaste oorzaak noemt vs. 21 de plotselinge frontverandering van een bepaalde groep in het Filistijnse kamp nl. העברים (zie bij 13 : 7, waar de Hebreeën onderscheiden worden van de Israëlieten; zo ook vs. 22). Na dit woord moet een relativum uitgevallen zijn; BH wil lezen הַהיו, Schulz e.a. אשׁר; het eerste verdient de voorkeur daar er nog een אשׁר volgt (over het lidwoord als relativum zie Joüon § 145 d), de stijl is niet erg verzorgd. De LXX berooft het vs. van zijn zin door te vertalen οἱ δοῦλοι (= היבדים). היה met ל betekent volgens De Boer „to serve" (blz. 85), maar hij noemt geen analogieën; juister is de frequente betekenis „behoren bij", en dit wordt hier gezegd van *de Hebreeën, die het evenals tevoren met de Filistijnen hielden* (vgl. VdBorn, Rehm, Med, Hertzb) *(en) die met hen in het leger waren opgetrokken*

In deze bijzin is geen plaats meer voor סביב; het kan niet bij עלו behoren en past ook niet goed bij במחנה. De NV heeft „in het leger verspreid" (vgl. Keil, Goldman), maar dit zou anders uitgedrukt zijn. Neemt men bovendien in aanmerking dat in de thans volgende hoofdzin een verbum ontbreekt en dat de LXX wel een verbum finitum heeft (ἀνεστράφησαν), evenzo Vulg (reversi sunt) en Pesj, dan pleit alles er voor de lezing van BH סבבו גם voor de oorspronkelijke te houden. Het verschil met de MT is zeer miniem (de ו die vóór גם overbodig is wordt bij סבב getrokken en de ᵓatnāch naar במ' verplaatst) en bij deze lezing (practisch algemeen geaccepteerd) krijgen we een goed lopende zin: *zwenkten om* (populair gezegd: namen hun draai) en ook zij (hier denkt de verhaler reeds aan de andere groep in vs. 22) *kozen de zijde van Israël.* Deze mannen die hetzij uit vrees hetzij in hoop op op een goede buit in het Filistijnse leger hadden dienst gedaan, maar aan de Israëlieten veel meer verwant waren, schaarden zich nu aan de kant van Israël, waardoor het overwicht van de Filistijnse legermacht gebroken werd. Uit de vermelding van Jonatan blijkt dat vader en zoon zich verenigd hebben en dat Israël als een gesloten eenheid kan optreden. Het gevecht loopt uit op een ordeloze vlucht — כי נסו פ', vs. 22 — waarbij nog andere tegenstanders van alle zijden hen belagen. Bij וכל enz. is te denken aan de in 13 : 6 beschreven groep onderduikers. Zodra zij horen van de nederlaag en vlucht der Filistijnen, komen zij uit hun holen te voorschijn (Goldman herinnert hier aan de honende woorden in vs. 11) en nemen deel aan de vervolging. Over de vorm וידבקו zie Ges-K § 53 n. Dit verbum gevolgd door אחרי betekent (iemand) op de hielen zitten, najagen, zie Ri. 20 : 45, 1 Kron. 10 : 2, met nota acc. of suff. 31 : 1, II 1 : 6. Het suffix kan dus alleen slaan op de juist genoemde פלשׁתים; evenzo Rehm, Leimb, Hertzb, Med, Gutbrod, vgl. LXX, LV. Anderen zijn van mening dat bedoeld is: zij sloten zich bij de Israëlieten aan (Keil, Schulz, De Groot, VdBorn, vgl. Vulg, NV), maar 22 a pleit daartegen en dit is ook niet de betekenis van וי' א'. De vertaling moet dan ook zijn: *joegen ook zij hen na in de strijd.* Zo werd het voor de vijand een gevoelige nederlaag. Jonatans „heldenmütiger Angriff" had „eine Lawine ins Rollen" gebracht (Gutbrod). Maar dit was te danken

aan de verrassende medewerking van Jahwe waarop Jonatan zijn hoop gevestigd had (vs. 6) en die zijn initiatief heeft gebruikt om de Filistijnen in verwarring te brengen. Daarom zegt de auteur ויושע enz.: *zo gaf Jahwe op die dag Israël de overwinning.* ישע hif. betekent in de regel verlossen, helpen, b.v. 7 : 8 (aldus de meeste comm.), maar ook „Sieg verleihen" (Ges.-B, Kö.Wb), b.v. II 8 : 6, 14, Deut. 20 : 4, Ps. 20 : 7; zo o.a. De Groot. Israël is thans in het offensief en behaalt de zege. Met 23a dat de uitslag van de strijd bericht, wordt het verhaal voorlopig besloten, vgl VdBorn. Thans volgen tot vs. 46 enkele bijzonderheden tijdens en na de veldslag die feitelijk alle het onevenwichtig optreden van Saul illustreren.

23b—30. *Sauls vastengebod door Jonatan overtreden*

Wat de tekst betreft deze staat in 23b genoegzaam vast. Het getuigenis van enkele mss die aan het slot Bet-Choron hebben (zie BH, zo ook Med) weegt niet op tegen dat van MT, LXX en Vulg. Evenmin pleit vs. 31 voor de bedoelde lezing, want dit vs. spreekt van het eindstadium. Volgens Driver liep de weg langs welke de Filistijnen moesten vluchten via Bet-Aven en Bethel ten N.-W. van Michmas (zie bij 13 : 5) en verder in westelijke richting. עברה c. acc. zegt dan ook dat *de strijd zich uitstrekte tot voorbij Bet-Aven,* dus deze plaats passeerde. De meest natuurlijke opvatting is nu dat 23b is een temporele bijzin en dat de hoofdzin volgt in ויאל enz. 24a is een tussenzin (zie Ges-K § 156 over Umstandssätze, vgl. § 141), waarin נגש als part. nif. is te vocaliseren. De nif. is hier (anders dan in 13 : 6) op te vatten als het pass. van qal in de bet. aandrijven (zie b.v. Ex. 5 : 6, 10, 13 v., Jes. 9 : 3), zodat de zin loopt als volgt: *toen de strijd* enz... — *de mannen van Israël nu werden sterk aangedreven op die dag* (nl. door Saul, bij de vervolging van de vijanden) — *bezwoer Saul het volk aldus* enz. Zo ziet ook De Groot het zinsverband (vgl. de Fr. B.); bij de NV, Luther, Med, VdBorn, Hertzb, staat 23b zonder verband met de context. De vertaling van נגש stemt zakelijk overeen met die van de Fr. B. („do 't de mannen fen Israel... op it uterste ferge waerden") en is zeker meer aannemelijk dan die van Schulz die part. qal van נ' wil lezen en vertalen „waren... in der Verfolgung" (vgl ook Leimb, Rehm). Hoewel zakelijk niet onjuist, is deze gedachte hier niet zinvol, daar de auteur blijkbaar wil gaan zeggen dat Sauls bezwering op dat moment te streng was. אלה (in qal b.v. Ri. 17 : 2) betekent in hif. „jemand unter einen Fluch, eine Verwünschung stellen" (Köh-B). Saul legde dus de manschappen onder ede een bepaalde verplichting op; al lezen wij niet dat Jahwe's naam genoemd is, toch had de vervloeking de kracht van een allen bindende eedzwering (vs. 26), wrsch. doordat Saul haar uitspraak (vs. 28) en het volk daarop antwoordde met „Amen" (Keil; vgl. Deut. 27 : 15 vv.). Over de vorm ויאל zie Ges-K § 76d). Een vertaling als plusq. (met het oog op vs 27, zie aldaar) schijnt grammatisch niet verdedigbaar (zie o.a. Driver), zou het perf. vereist hebben. Wij moeten deze bezwering dus plaatsen op het 23b aangeduide moment van de strijd. Wrsch. is het nog midden op de dag. Saul vreest „that his men might relinquish the pursuit... to get themselves food" (Goldman), en hij wil dit voorkomen, maar gaat daarbij met overdreven strengheid tewerk. ארור zegt immers dat

ieder die ook maar enige spijs (לחם is niet alleen brood) zou eten, de eed zou gebroken hebben en des doods schuldig zijn (zie vss. 39, 44). En de termijn עד־הערב = *tot aan de avond* wordt feitelijk nog verlengd door de toevoeging ונ' enz. = „und bis ich mich gerächt haben werde usw." (Ges-K § 112 w., vgl Brock § 145 b ζ). Saul heeft dit weliswaar niet kunnen volhouden en doorvoeren (zie vss. 31 v., 36 vv.), maar daaruit blijkt juist dat de bezwering ondoordacht was en te hoge eisen stelde. De auteur spreekt geen rechtstreeks oordeel uit over deze daad van Saul, vermeldt echter wel de scherpe critiek van Jonatan, vs. 29. Volgens Hertzb is Sauls bedoeling dat hij door het vastengebod Israël „in betonter Weise als Kriegstruppe Jahwes hinstellt"; in hetzelfde verband zegt hij: „immer wieder wird deutlich wie ernst Saul die Sache mit Gott nimmt". In vs 19 en 13 : 8 v. blijkt dit juist niet, en in de vervloeking in ons vs. spreekt Saul ook niet zoals men dat van een theokratisch koning zou verwachten: *mij op mijn vijanden gewroken heb.* Jonatan spreekt heel anders, zie vss. 6, 10, 12 En terzake moet ook Hertzb van de eis om te vasten zeggen „taktisch war er eine Fehler". Kroeze is van mening dat het vernemen van Jonatans wapenfeit voor Saul een nieuwe schok (na 13 : 13 v.) betekend heeft en dat hij uit reactie daartegen wil tonen dat ook hij wel krachtig kan optreden, terwijl de uitkomst straks toont dat hij „deur hierdie eed sy posisie nie versterk het nie." Inderdaad is het juist Saul die op deze blijde dag van glorie een schaduw geworpen heeft. Asmussen wil hem niet alles te zwaar aanrekenen, maar ziet toch wel degelijk schuld bij Saul in zijn „Fahrigkeit und Uebereilung" op critieke punten, nl. vss. 18 v., 24, 36 vv., 44, vgl. Goldman Er is bij Saul geen principiële wijziging in zijn optreden gekomen, geen vernedering voor- en bekering tot God, „Er hat die Unbefangenheit vor Gott verloren" (Schneider). Dat wil cap. 14 ons zeggen, zij het ook min of meer „andeutungsweise" (Asmussen).

Uit het voorgaande blijkt dat de MT in 23 b—24 een goede zin oplevert en geen ernstige moeilijkheden bevat. Het is dan ook geheel onnodig ter wille van een goede exegese de LXX te volgen, die i.p.v. 24 a een veel langere zin heeft. Voor het Hebr. equivalent zie BH, die deze tekst als mogelijk de juiste („l frt") opneemt, vgl. de LV. Maar tegen de inhoud zijn zeer ernstige bezwaren in te brengen, zie de weergave daarvan bij Schulz. We hebben hier te doen met „nachträgliche Erweiterung". — De Boer wil punctueren נגשׁ (zo ook de Vulg) en vertalen „to approach the enemy", maar de tekst noemt geen object.

Vs. 24 besluit met de mededeling: ולא טעם enz. = *niemand van het volk gebruikte enig voedsel.* Men waagde het niet de vervloeking op zich te laden. (Hertzb herinnert hier aan de strenge practijk in de Islamitische vastenmaand). Vs. 25 v. bericht hoe de manschappen op een zware proef gesteld werden. „La tentation se présente bientôt " (Med). In 25 a is de MT overigens vrijwel zonder zin. Volgens VdBorn moet vs. 25 wel „een corrupt duplicaat van vs. 26 zijn", maar וכל־הארץ is ook door LXX en Vg gelezen. Deze uitdr. wordt door Vulg, Stv, NV, AV, LV en versch. comm. (b.v. Keil, Med, Goldman) opgevat als slaande op het volk (of: de mensen) van het land, maar dit moest dan duidelijker gezegd zijn; bovendien zou 26 a dan slechts een herhaling geven. Als wij 25 a even laten rusten, krijgen we vanaf ודבשׁ deze duidelijke zin:

en er was honig op de (oppervlakte van het veld d.i. op de) *grond,* [26] *en toen het volk bij de honigraten kwam, ziedaar — er was een honigvloed, maar* enz. Het is de fout van vele comm. en vertalingen dat zij יער verstaan als woud of bos, terwijl het in Hoogl. 5 : 1 voorkomt in de zin van „Honigwabe" (Köh-B) en straks in vs. 27 het fem. יערה omnium consensu een honigraat aanduidt. Dit is beslissend voor de betekenis van יער in vs. 26 (volgens De Groot mogen we wellicht „een stapel bijenkorven" vertalen). Het subst. הלך met ד' duidt volgens Hertzb een uit de raat stromende honigvloed aan; voor הלך in de zin van (over)vloeien vgl. Joël 4 : 18 (MT). Het lag a.h.w. voor het grijpen. Tekstwijzigingen als BH voorstelt zijn overbodig. Evenwel is het nu alleszins wrsch. dat ook יער in 25 a slaat op honigraten. Onverstaanbaar blijft dan nog באו. Hertzb oppert de mogelijkheid dat dit „verderbte Wort" in de plaats gekomen is van een oorspr. mālᵓû of liever zābû = „überflieszen(d) von"; hij vertaalt: „Nun hatte das ganze Land Ueberflusz an Waben". Wij bevinden ons hiermede geheel en al op het terrein van de gissingen, maar gezien de context kan 25 a oorspronkelijk zeer wel een mededeling van deze aard bevat hebben. Met perf. van מלא zou het zijn: *het hele land nu was vol bijenkorven(?).*

In de slotzin van vs 26 is wrsch. i.p.v. משׂיג het zeer erop gelijkende מגישׁ (part. hof van נגשׁ, zie BH) te lezen, dus *niemand bracht de hand* (nl. met honig) *aan de mond, want het volk vreesde* (de kracht van) *de bezwering.* Alleen Jonatan maakt een uitzondering, vs 27. Het blijft onverklaard hoe het kwam dat juist hij niet wist, wat alle manschappen wèl wisten. VdBorn meent dat het verbod al uitgevaardigd was toen Jonatan zijn wapenfeit verrichtte, vss. 12—14, vgl. Hertzb, maar vs. 23 b—24 plaatst het pas later, bij de vervolging. Bovendien moeten de later toestromende hulptroepen (vss. 21—22) toch door de anderen op de hoogte gebracht zijn. Misschien was Jonatan ook nu de troep vooruitgesneld. Maar vs 21 slot geeft de indruk dat hij met Saul samen was, dus ook onder diens bevelen stond. Hoe dit geweest moge zijn, de tekst zegt duidelijk לא־שׁמע enz., het verbum is op te vatten als plusq. en בה' slaat op het feit van vs. 24; wij kunnen aldus vertalen: *Jonatan had echter niet vernomen, dat zijn vader het volk had doen zweren.* וישׁלח enz. wijst op zijn grote haast, hij doet het in de loop weg. טבל is frequent voor indopen, b.v. Gen. 37 : 31, Ruth 2 : 14. וישׁב wordt gebezigd omdat de uitgestrekte hand nu teruggebracht werd naar de mond „(il) ramena la main" (Med). Het onmiddellijk gevolg is ותארנה enz. (aldus met qerê te lezen): *en zijn ogen stonden weer helder.* Door uitputting worden ook de ogen mat en dof (Job 17 : 7, Ps. 6 : 8); keren de krachten terug, dan spiegelt zich dat weer in de ogen af. ויען enz. — het spreken van deze man is een reactie op Jonatans handelwijze. השׁבע — de inf. abs. accentueert de ernst van de zaak „een plechtige eed laten zweren" (VdBorn). ארור enz. — korter dan vs. 24, maar zakelijk gelijk. ויעף enz. — dit slot van vs. 28 wordt door velen als „Beischrift" behandeld en onvertaald gelaten (zie Kittel BH en o.a. Schulz, VdBorn, de LV), omdat men meent dat het uit vs 31 hierheen verdwaald is, en dat de woorden niet passen in de oratio recta van de spreker. De oude vertalingen hebben het echter wel gelezen. Med handhaaft de MT met „bienque le peuple fût fatigué"; beter is het (met Hertzb) te verstaan van het gevolg van Sauls bezwering: „so ist das Volk (nun ganz) erschöpft", evenzo Keil, Deane, de NV, zie over de

verbaalvorm Ges-K § 72 t. Jonatans antwoord bevat een scherpe veroordeling van Sauls beleid, zakelijk wel terecht, maar „ce n'était pas au fils du roi de blamer ainsi son père en public" (Med). עכר betekent in Gen. 34 : 30, Joz. 7 : 25, Ri. 11 : 35 en ook hier „in het ongeluk storten". Eigenlijk is de uitdrukking te sterk, maar de critiek van de jongeren is in de regel nog al geladen: *onheil brengt mijn vader over het land.* Hij bewijst dit indirect met zijn eigen ervaring ראו־נא enz., zie vs. 27. Blijkens טעם = (proeven) en מעט was het maar een kleine hoeveelheid die hij genuttigd had, en toch al met zo gunstig gevolg dat elk het kon zien. אף כי is feitelijk een onvolledige zin (= geschweige denn, quanto magis, zie Ges-K § 154 a, 1-c) van deze strekking: *hoeveel te meer* (nl. zou er bereikt zijn), *indien* (niet alleen ik, maar alle manschappen, al) *het volk vandaag slechts* (לוּ = si seulement, Joüon § 123 g) *had mogen eten van de buit* enz. Jonatan bedoelt blijkbaar dat „die Ausnützung des Sieges" niet zo effectief was „als sonst möglich gewesen wäre" (Hertzb). Uit zijn laatste woorden — כי עתה enz. — valt af te leiden dat hij er nu ook niet veel meer van verwachtte. Mogelijk liep het al tegen de avond toen dit gesprek plaats vond, en stellig was de energie van vele manschappen al sterk verflauwd, zie vs. 28 slot. Jonatans woorden zijn duidelijk en de tekst geeft geen grond tot emendatie (BH wil lezen הלֹא), de LXX laat לא onvertaald, maar dat is in strijd met heel de samenhang; wel heeft Schulz wrsch. gelijk als hij vóór מכה een ה wil lezen (haplografie), dus: *maar nu is de slachting onder de Filistijnen niet groot.* Blijkbaar waren er nog velen ontkomen, was de nederlaag dus niet vernietigend en niet definitief, overigens toch van niet geringe betekenis, vs. 31. Uit het bericht — vss. 27—30 — blijkt 1° dat Jonatan (hoewel onwetend) feitelijk het spijsverbod heeft overtreden; 2°. dat daarop geen straf van Godswege is gevolgd, en 3°. dat een en ander aan het krijgsvolk bekend was. Dit alles is de achtergrond van vss. 36—45.

31—35. *Saul verbiedt het eten van bloed; hij bouwt een altaar*

ויכו enz. — in deze woorden bericht de auteur het feitelijk resultaat van de slag, min of meer als correctie van Jonatans deprimerend oordeel, zie bij vs. 30. Men moet de tekst geweld aandoen, indien men hem wil verstaan als voortzetting van Jonatans uitspraak (zo b.v. Smith, Schulz). De vervolging en vernietiging van de vluchtende vijanden is voortgezet tot אילן, vooral bekend uit Joz. 10 : 12, gelegen in de stam Dan, Joz. 19 : 42, ongeveer 25 km ten Z.-W. van Michmas (thans ligt daar Jalo; zie Atlas, krt. 14, 15). Men mag hieruit afleiden dat „das Bergland als von den Philistern gesäubert" (Hertzb) kon gelden. Ongetwijfeld was dit mede te danken aan de actie van velen, die eerst in de loop van de dag waren komen opdagen (vs. 22) om de vluchtenden neer te vellen. Het is dan ook niet noodzakelijk aan te nemen, dat àllen die te Michmas begonnen waren (vs. 20), ook Ajalon als eindpunt bereikt hebben. Vooral van dezen geldt 31 b ויעף enz., zie bij vs. 28. Aan te nemen is dat men de strijd staakte toen de avond inviel en daarmede het spijsverbod was opgeheven, zie vs. 24.

Aan het begin van vs. 32 is omnium consensu met qerê, mss en vertt. (zie BH) ויעט (van עיט, vgl. 15 : 19 en 25 : 14) te lezen. De betekenis is hier en 15 : 19

duidelijk „auf etwas losfahren" (Ges-K § 72 tt). חשלל (aldus qerē) *de buit* bestond uit *kleinvee, runderen en kalveren,* die wrsch. eerst door de Filistijnen bij plundering (vgl. 13 : 17) geroofd waren. Honger en uitputting (31 b) zijn oorzaak dat men zo onstuimig te werk gaat en zich zelfs geen tijd gunt het vee behoorlijk te slachten. ארצה, letterlijk tegen de aarde, dus *op de grond,* duidt aan „dasz das beim Schlachten auf den Erdboden stürzende Tier in seinem Blute liegen blieb und zerhauen wurde" (Keil). In nauw verband hiermede staat ויאכל enz., dat in de regel wordt opgevat en vertaald als „and the people did eat them with the blood" (Goldman), zakelijk evenzo de meeste comm. en vertalingen (soms ook zonder een object te noemen, zo b.v. LXX en Vg, Luther: blutig; de NV echter: *het volk at ervan met bloed en al.* Daarentegen vertalen Schulz en Hertzb „aszen (of: asz) auf dem Blute". Voor zijn bestrijding van de heersende opvating voert e.g. aan: a. zunächst fehlt... die Angabe dessen was mit dem Blute zusammen gegessen sei". Dit is juist maar dit geldt tegen elke vert., daar de Hebr. tekst geen object noemt; als zodanig is echter vanzelfsprekend het vlees te denken; b. als het bloed op de grond afdruipt, „kann man es nicht mehr genieszen"; het is echter evident dat bij de gevolgde wijze van slachten er veel bloed aan het vlees bleef kleven, zodat men inderdaad bloedige stukken ervan at. Alles wijst erop dat „the meat was eaten raw" (Goldman). Hertzb voegt eraan toe dat voor de vertaling „mit" niet de praep. ᶜal maar be vereist zou zijn, en hij verwijst hiervoor naar Gen. 9 : 4; inderdaad staat daar בנפשו, maar dat deze constructie de andere niet uitsluit, wordt bewezen door Lev. 19 : 26 לא תאכלו על־הדם (idem door Ezech. 33 : 25). Deze categorische uitspraak — eveneens zonder object — is beslissend ten gunste van de heersende opvatting. Men zie Gispen, Comm. op Lev. t.p., volgens wie על hier de betekenis heeft: benevens, met; zie Gispen ook op Lev. 3 : 4, 17, 7 : 26 v., 17 : 10—14. Het aanbieden van het bloed aan Jahwe geschiedde bij het offeren door sprenging of uitgieting, b.v. Lev. 1 : 11, 4 : 16—18, maar ook als er geen sprake was van een offer, zoals Lev. 17 : 13, moest men het geheel laten wegvloeien en met aarde bedekken. Dit laatste had men dus ook nu moeten doen en Saul heeft zorg gedragen dat het — voorzover mogelijk — alsnog gebeurd is, vs. 34. Over een uitzonderlijke situatie als van de uitgehongerde krijgslieden wordt in de wettelijke voorschriften niet gesproken, maar het feit waarover in vss. 32—34 gesproken wordt en waardoor Saul hevig geschokt is, was wel een aperte overtreding van een stellig algemeen bekende norm uit de cultische wetgeving. Een juist element in de exegese van Schulz en Hertzb (ook van Ehrlich) is stellig, dat men een afstand moest bewaren tussen de plek waar men het bloed uitstortte en die waar men het vlees at (hun gevoelen werd volgens Goldman ook wel door rabbijnse geleerden voorgestaan), maar waar het op aan kwam, was toch dat het vlees geheel van bloed gezuiverd moest worden, zodat dit laatste niet mee genuttigd werd, zie ook Deut. 12 : 23.

Deze opvatting wordt bevestigd door vss. 33—34. Men belemmert zich de juiste blik op deze vss. door aan te nemen dat de dieren alle als offeranden moesten behandeld worden (Rehm, Goldmann e.a.). Van enig offerceremonieel lezen wij niets en dit zou ook nog groter oponthoud gegeven hebben. Ook de priester Achia wordt in dit verband niet genoemd. Als Saul verneemt wat er gaande is — הנה enz. tot en met הדם — geeft hij allereerst uiting aan

zijn ontzetting. בגדתם is een uitroep, in het algemeen tot het volk gericht. Het verbum betekent trouweloos handelen, bepaaldelijk ook door verbondsverplichtingen niet na te komen, b.v. Ps. 78 : 57, Jer. 3 : 8—11, Mal. 2 : 10 v.; het tekent de overtreding in principe als bondsbreuk (een andere nuancering van het begrip „zondigen" dan חטא, dat speciaal ziet op het begaan van een misstap). Onmiddellijk hierna geeft Saul aan meerdere personen (wrsch. ook aan hen die het bericht gebracht hadden) enkele bevelen die de strekking hebben het kwaad te stuiten, nl. 1. גלו enz.: *wentelt terstond een grote steen naar mij toe.* De LXX schijnt i.p.v. היום (= „à l'instant" Med; evenzo Schulz, De Groot ea.) הלום (ἐνταυθα) gelezen te hebben, maar dit is naast אלי overbodig, zie De Boer 2. פצו enz. — *verspreidt u onder de manschappen en zegt hun.* שׁור en שׂה (zie hierover Ges-K § 96) staan vaak bijeen, b.v. Ex. 34 : 19, als aanduiding van een enkel rund en een stuk kleinvee. Ieder moest zijn dier naar Saul leiden en daar slachten. בזה zal gepaard gegaan zijn met een handwijzing naar de inmiddels nabij gewentelde steen, aldus Schulz, VdBorn. Door het dier op de steen te slachten (dus niet op de grond als vs. 32), kon men het uitstromende bloed geheel laten wegvloeien en werd het gesignaleerde misbruik voorkomen, zie boven. ואכלתם enz. — *dan kunt gij ervan eten, maar zondigt niet tegen Jahwe door* enz. Ongetwijfeld is met vele mss (zie BH) te lezen על־הדם, eveneens op grond van de LXX (το ἐν τῃ χειρι αὐτον) אשׁר i.p.v. שׁורו De slotzin van vs. 34 bericht dat de mannen handelden in overeenstemming met het koninklijk bevel. Blijkbaar slachtte elk zijn eigen dier. שׁם wil zeggen: op de aangeduide plaats (vgl. בזה). הלילה — *in die nacht* is door LXX cod. B uitgelaten; zowel schrapping als vervanging door een andere tekst is willekeurig. Ook vs. 36 toont dat het intussen donker geworden was. Nemen wij aan dat het slachten en eten geruime tijd in beslag genomen heeft — men moest ook wel enige rust nemen — dan is het niet uitgesloten, dat reeds in diezelfde nacht heeft plaats gevonden wat de tekst in vs. 35 meldt: ויבן enz. — *en Saul bouwde* (de LXX voegt ἐκει in — zakelijk juist) *een altaar voor Jahwe.* Of dit te Ajjalon gebeurd is (Hertzb) moge in het midden blijven, maar wel is waarschijnlijk dat Saul het altaar oprichtte „unter baulicher Einbeziehung des Steines" (idem). Mogelijk heeft hij het pas de volgende morgen gedaan (daar immers de veldtocht niet is voortgezet, vs. 46), maar in geen geval is er grond om aan een later tijdstip te denken (zo b.v. Schulz). Wij moeten hier juist iets zien als een spontane opwelling van dankbaarheid. Dat er op dit altaar dankoffers gebracht zijn (Med, Oosterhoff) is wel aannemelijk, maar de tekst zwijgt er over. Keil wil er uitsluitend een „Denkmal" in zien; Schelhaas: offerplaats èn huldeblijk; hij verwijst hierbij naar Ri. 6 : 24. 35b is eigenaardig van constructie door het vooropgezette object אתו, dat strikt genomen niet bij החל, maar bij לבנות hoort. Het is niet bepaald zinvol אתו met het subj. te verbinden: „er selbst began", Brock § 34b. Goldman geeft als letterlijke vertaling: „with it he made a beginning of altar-building", wij zeggen: *dit was het eerste altaar, dat hij* enz. Dat Saul ook later tijdens zijn vele krijgsbedrijven (vss. 47 v.) nog wel eens een altaar gebouwd heeft, wordt nergens bericht, maar is toch wel waarschijnlijk. Saul was er altijd wel op bedacht om in het openbaar op de gebruikelijke wijze Jahwe te eren (zie b.v. 13 : 9, 12; 15 : 25, 31), maar het staatsbelang en de militaire noodzaak waren

bij hem nummer één. Daarom lag de schuld van de begane overtreding (vs. 32) ook niet alleen bij het volk; „n'était il pas lui-même, par son voeu imprudent, la première cause de tout de mal?" (aldus Med, evenzo Schneider, Noordtzij, blz. 78 v.). Ook de volgende pericoop laat — hoe objectief de beschrijving moge zijn — een minder gunstig licht op Saul vallen. Zijn overdreven ijver wordt van Godswege niet gehonoreerd, wijl zij ten diepste niet wortelt in oprechte eerbied voor God zelf.

36—46. *Jonatans overtreding komt aan het licht, maar het volk verhindert zijn dood*

ויאמר enz. — na de rustpauze wil Saul, hoewel het donker is, de vervolging voortzetten. נרדה — men is op de grens van het bergland, zie bij vs. 31. Vóór לילה kan een ה uitgevallen zijn, de LXX heeft την νυκτην, zie BH. ונבזה (over deze vorm zie Ges-K § 67 d d) staat tekstcritisch volkomen vast, zie LXX en Vulg, voor wijziging in ונכה (BH e.a.) is geen grond. Het vooruitzicht van een goede buit, gelegen in Sauls „*laat ons bij hen* (בהם = in hun gebied) *plunderen*" moest juist een „Anreiz für die Männer" (Hertzb) betekenen. Inderdaad stemmen zij met Sauls voorstel in, hoewel „niet enthousiast" (VdBorn, vgl. Kroeze, Hertzb; Noordtzij spreekt van („Oosterse gelatenheid"). Er werd dan ook veel van hen gevergd, want Saul wilde volhouden עד־אור הב׳, vgl. 25 : 34, 36 en niemand van de vluchtenden sparen. De als iuss. gevocaliseerde vorm נשׁאר met cohort. betekenis is zeer zeldzaam, zie Ges-K § 109 d. Het slot van vs. 36 staat min of meer in tegenstelling met het voorafgaande: *maar de priester zeide: laten wij hier tot God naderen* (aldus de NV), nl. om Hem te raadplegen over Sauls plan, zoals blijkt uit vs. 37. הלם behoeft niet in כיום (Ehrlich, Schulz) gewijzigd te worden; de plaatsbepaling houdt duidelijk genoeg in dat het moet gebeuren, voordat men is opgebroken. Het is in lijnrechte strijd met de tekst in de slotzin, ook met 36 a, wanneer Hertzb meent dat het initiatief uitging van Saul en dat te lezen is לכהן (zie BH). Indien Saul een aanwijzing van Godswege wenste, had hij daarmee moeten beginnen, zoals hij dat eerder op de dag gedaan had (vs 18). Evenwel kan en wil hij zich niet tegen het voorstel van Achia verzetten. Algemeen wordt aangenomen dat het gaat om een beslissing door middel van de efod (zie bij vss. 3 en 18), in vss. 40 vv. staat het anders. De vraag waaromtrent nu zekerheid gewenst is, wordt gesteld door Saul zelf (vgl. David in 23 : 9 vv., 30 : 7 v.), het antwoord moet de priester zeggen. הארד enz. en התתנם enz. vormen feitelijk maar één vraag aan Jahwe: *zal ik de Filistijnen natrekken en zult Gij hen dan in de hand van Israël geven?* Tot zijn ontsteltenis ontvangt hij geen antwoord. ביום ההוא accentueert „qu'un pareil silence était rare et extraordinaire" (Med); het was zonder twijfel een ongunstig teken, vgl. 28 : 6. Jahwe behield zich daartoe het recht voor, zie Kruyswijk, blz. 115 v. De goede trouw van de priester mag natuurlijk niet in twijfel getrokken worden (zoals Schulz vragenderwijs doet). Hertzb neemt aan dat in zulk een geval „weder das Ja- noch das Neinlos zum Vorschein kam", terwijl De Vaux het ook mogelijk acht dat „de beide loten tegelijk voor de dag kwamen" (II blz. 229). Maar hebben wij hier met loten te doen? Dat weten wij juist niet en de gehele techniek van het gebruik van urim

en tummim blijft voor ons een mysterie, zie bij vs. 19 en vgl. Goldman.

Vs 38. Saul roept nu onmiddellijk met een נשו הלם tot zich *al de hoofden van het volk.* פנה slaat hier en Ri. 20 : 2 (misschien ook Jes. 10 : 13) op de aanvoerders, die boven het volk uitsteken, zoals de hoektoren of tinne (dit is de meer frequente betekenis, bv. Zef. 1 : 16) boven het dak. De term schijnt een bepaalde rang of functie aan te duiden, blijkbaar toch wist men wie bedoeld werden. Misschien kan men spreken van een staf of krijgsraad. דעו וראו — deze veel voorkomende combinatie (vgl 12 : 17, 24 : 12, 25 : 17) moet hier wel de zin hebben *onderzoekt en ziet* (vgl. vs. 17), immers het moet nog uitgemaakt worden, waardoor of *op welke wijze er heden een overtreding begaan is.* Er is geen genoegzame grond om במה te wijzigen in במי (Schulz, De Groot, Leimb); de MT is ruimer gesteld, vgl. Med, VdBorn, Hertzb. Saul spreekt reeds voorbarig van הח' הזאת; hij veronderstelt dat Jahwe's toorn is opgewekt, weet zelf echter niet door welke oorzaak. Gezamenlijk moet men trachten dit vast te stellen. Saul bemoeilijkt in zijn opgewondenheid het onderzoek en het overleg door een onnodige eedzwering כי חי enz.: *Want zo waar Jahwe leeft* (zie bij 1 : 26 en Ges.-K § 149 c). המ' — vgl. 10 : 19, komt hier voor de eerste maal voor als appos. bij יהוה: *Hij die Israël verlost.* Het tweede en het derde כי dienen practisch alleen tot versterking: *zelfs indien het is door mijn zoon Jonatan, hij zal zeker sterven.* Het suff. van ישנו (dat ook voorkomt in 23 : 23 en Deut. 29 : 14 en dan ook ten onrechte „verdächtig" heet, Ges-K § 100 o noot; vgl. Joüon § 102 k) zou eigenlijk fem. moeten zijn, wijl het alleen op חטאת kan slaan, maar ישנה (BH) komt nooit voor. Heel letterlijk vertaald zou zijn „indien zij is in mijn zoon Jonatan". Deze eed was onnodig, maar ook lichtvaardig; naar het schijnt gevoelt hij zich geremd en gedwarsboomd, wat hem onredelijk streng maakt. Med spreekt van „impétuosité irréfléchie". Evenzo Goldman e.a. Merkwaardig is nu dat niemand herinnert aan het feit van vs. 32. Deze zaak beschouwt men als afgedaan, vgl. Hertzb (trouwens ook geen ander feit wordt genoemd), hoewel velen er zeker wel aan gedacht hebben. „Le silence de mort... est éloquent" (Med). Bij העם is allereerst te denken aan de door Saul ontboden aanvoerders, de manschappen staan op enige afstand, eveneens zwijgend.

Vs. 40. Nu Saul langs deze weg geen resultaat verkrijgt, wil hij het lot laten beslissen. Hertzb e.a. zijn van mening dat ook in vss. 40—42 over het gebruik van de efod met het borstschild gesproken wordt en dat dus de priester telkens de uitslag bekend maakt. Maar nog afgedacht van het feit dat Jahwe zich niet via de efod had willen openbaren, vs. 37, wordt deze mening uitgesloten door het herhaalde וילכד en vooral ook door הפילו (= werpt nl. het lot, vgl. Job 6 : 27) in vs. 42; dit laatste is beslissend ook voor vs. 41. Dat de lotswerping minder mysterieus was en van andere aard dan het gebruik van de efod met urim en tummim, behoeft in het licht van plaatsen als 10 : 20 vv.; Joz. 7 : 16 vv. en Spr. 16 : 33 niet nader betoogd te worden. Zie verder beneden. Saul gaat nu zakelijk te werk. Hij verdeelt de aanwezigen in twee groepen. כל־י' = כל־העם uit vs. 39. De hoofden representeren het volk, zij moeten *aan de ene kant staan,* Saul en Jonatan tegenover hen. Het instemmend antwoord is even lakoniek en cynisch als in vs. 36. In de grond der zaak „denkt des Volk... anders als der König" (Hertzb). Het is niet duidelijk wie

het lot geworpen heeft, misschien toch wel de priester. Ook de lotswerping is een heilige zaak, waarbij een beslissing van Godswege wordt uitgelokt, vandaar dat zij begint met een gebed (vgl. Hand. 1 : 26), door Saul overluid uitgesproken. הבה ת' = geef toch waarheid; ה' met object betekent geef, b.v. Gen. 29 : 21; ת' is wel in de regel adjectief, maar komt ook (met ב) voor als subst. in de betekenis waarheid, oprechtheid zie b.v. Joz 24 : 14, Ri. 9 : 16, 19, vgl. Amos 5 : 10. De context vereist hier: *breng de waarheid aan het licht;* er wordt een beroep gedaan op Jahwe als de Alwetende, zie 2 : 3; en dit geschiedt niet tevergeefs. Aangewezen wordt de kleinste groep, waarbij de auteur heel merkwaardig de zoon laat voorgaan יונתן ושאול, het schijnt of hij Jonatan reeds in zijn gedachten heeft. Het verbum לכד is in qal of nif. de technische term bij vermelding van de uitslag der lotswerping, zie 10 : 20 v., Joz. 7 : 17. Van יצאו zegt Goldman: „the verb is used in its connotation of „went free", dus: *maar het volk ging vrij uit.* Ongetwijfeld pleit het voor Saul dat ook hij zich bij voorbaat loyaal heeft onderworpen aan de beslissing van het lot, vgl. Hertzb die spreekt van Sauls „tödlicher Ernst". De zaak is nu weldra beslist. Sauls bevel הפילו zou gesproken kunnen zijn tot de aanvoerders, die immers geen partij meer uitmaakten. De uitslag van de loting is dat Jonatan wordt aangewezen.

In het bovenstaande is getracht aan te tonen dat de MT een goede en in het verband passende zin oplevert, en is geen rekening gehouden met de veel uitvoeriger tekst van LXX en Vg in vs. 41 en die van LXX alleen in vs. 42. Wat vs. 41 betreft is dan nog weer te onderscheiden tussen de tekst van LXX en die van Luc. De laatste wordt door velen als de juiste geaccepteerd. Med noemt Wellhausen, Nowack, Smith en Dhorme. Ook Leimb, Rehm, VdBorn en De Vaux (II blz. 228) stemmen hiermede in, evenzo Schoneveld, zie beneden. Van grote betekenis acht men daarbij dat deze „nur in der Uebersetzung gerettete Stelle" (Budde bij Schulz) zoveel licht verspreidt over het gebruik van urim en tummim. In deze comm. is ervan afgezien de Griekse teksten weer te geven, men vindt deze bij Schulz (LXX en Luc), terwijl een Hebr. equivalent wordt verstrekt door BH, die hoofdzakelijk Luc, maar aan het slot de Vulg is gevolgd. Schulz zelf kiest (in afwijking van het vroeger door hem ingenomen standpunt, zie blz. 214 vv.) voor handhaving van de MT; evenzo Med, terwijl ook Lindblom in het bij 10 : 20 vermelde art. na uitvoerige bespreking de tekst van de LXX „unacceptable" noemt. Onder verwijzing naar de argumentatie van deze auteurs (ten dele reeds gebezigd door Keil) menen ook wij tot handhaving van de MT (die gesteund wordt door Targ en Pesj) te moeten concluderen. Enerzijds is het hoogst onwaarschijnlijk dat zulk een brede uitweiding, waarin urim en tummim vermeld en onderscheiden werden, bij het afschrijven zou zijn uitgelaten; anderzijds is het zeer wel denkbaar dat de Gr. vertalers het תמים van de MT foutief hebben gelezen als תֻּמִּים en per consequentiam gemeend hebben Sauls gebed wel te mogen uitbreiden met een passage, waarin de term אוּיִם voorkwam. De Vulg. heeft deze dan overgenomen en enigszins verduidelijkt.

De oorspronkelijkheid van de tekst waarop de LXX zou berusten wordt ook voorgestaan door J. Schoneveld in zijn art. *Urim en Tummim* (Orientalia Neerlandica, blz. 216—222), waarin hij betoogt dat de u. en t. niet samen één orakel vormden, maar een verschillende functie hadden. Dit gevoelen wordt als ongenoegzaam geargumenteerd afgewezen door

Gispen in zijn Comm. op Num. 27 : 21, vgl. zijn uitleg in de Comm. op Lev. 8 : 8, en de door hem genoemde lit.

Wat betreft vs. 42, de MT is volkomen duidelijk en er is geen grond hem los te laten. De Vulg steunt de MT, maar de LXX heeft de tekst op grond van gegevens uit vss. 44—45 uitgebreid. Zij heeft slechts weinig bijval gevonden, ook niet in BH; vgl. Schulz.

Vs. 43. De spanning bereikt een hoogtepunt. Saul weet niet in welk opzicht Jonatan heeft gefaald en vraagt: הגידה enz., vgl. Joz. 4 : 19. Mogelijk wordt Jonatan zich eerst nu bewust van zijn overtreding. Hij herinnert zich wat hem is verteld, vs. 28 en zegt טעם enz. — *inderdaad heb ik een weinig honig geproefd met de punt van de staf, die ik in mijn hand had.* Mede door het gebruik van de inf. abs. wordt het accent gelegd op de nietigheid van de overtreding; het wàs ook werkelijk maar een mondjevol honig geweest, vs. 27. Jonatan bekent echter loyaal en zelfs zonder van zijn onwetendheid gewag te maken. Hij aanvaardt zijn schuld en zo ook zijn straf zonder tegenspreken. הנני אמות = *hier ben ik, ik ben bereid te sterven.* Er is geen grond om 'א op te vatten als een vraag, zoals bij Pesj, Stv, De Groot. Te vergelijken is Ri. 11 : 36. Uit eerbied voor de door de koning uitgesproken eed en uit besef van zijn solidariteit met heel het volk (vgl. Oosterhoff), „he accepts his fate with noble resignation" (Goldman). Opnieuw zweert Saul een geheel overbodige eed, ditmaal met dezelfde formule als Eli, 3 : 17. Na יעשה zal een oorspr. לי uitgevallen zijn, zie BH. Saul houdt vast aan, voelt zich gebonden door zijn vorige eden, vss. 24 en 39: *voorwaar, gij moet zeker sterven.* De auteur geeft uitsluitend feiten, geen zielkundige verklaring. Toch laat hij wel gevoelen hoe Saul in een bijna overspannen toestand verkeert, die hem verblindt en tot onredelijke consequenties drijft. Natuurlijk moet het hem zwaar gevallen zijn Jonatan de dood aan te zeggen, hij meent echter hem op te moeten offeren ter wille van de heilige naam van Jahwe. Hertzb roemt daarom Sauls „ehrliches und ängstliches Bemühen, es dem Herrn recht zu machen". Maar echte vroomheid uit zich op andere wijze, zie hierover Langman en vooral Gutbrod. Met geen enkel woord verootmoedigt Saul zich voor God en belijdt hij zijn eigen schuld in het lichtvaardig eedzweren, waardoor hij thans a.h.w. in een strik gevangen zit. „Only the sound common sense of the people prevents a great tragedy" (Goldman). Want het eerst schijnbaar zo indolente volk komt nu krachtig in verzet en zegt (bij monde van de aanvoerders, maar met algemene instemming) היונתן ימות enz. d.i. *zou Jonatan sterven, die deze grote uitredding in Israël bewerkt heeft?* En men voegt eraan toe de sterke uitdrukking חלילה = *dat nooit!,* (zie bij 2 : 30), welke nog met een eed bekrachtigd wordt. Over het gebruik van מן in 'משׂ zie Ges-K § 119 w, noot; *er zal geen haar van zijn hoofd ter aarde vallen.* Dit protest wortelt in de overtuiging כי enz. d.i. *want met Gods hulp heeft hij op deze dag gehandeld.* Saul voelt zich niet in staat dit algemene aandringen op vrijlating voor Jonatan te weerstreven. Hij zal zich ook wel onzeker gevoeld hebben: enerzijds was daar de uitspraak van het lot, anderzijds viel niet te ontkennen, „dasz der Herr „mit" Jonatan war" (Hertzb). „In dieser Tat (dem Siege Jonathans) lag ein Gottesurteil" (Keil). Het kon niet Gods wil zijn dat de held, door wie Hij uitredding had gegeven, werd ter dood gebracht. *Zo heeft het volk Jonatan bevrijd, zodat hij niet stierf.* Het

feit dat hier ויפדו gebezigd wordt, heeft de vraag doen rijzen of met פ' lossen, loskopen bedoeld is, vgl. Ex. 13 : 13, 34 : 20; dan zou er dus een ander mens of een dier in Jonatans plaats gedood kunnen zijn, zie Schulz, De Groot, Hulst, die de zaak in het midden laten; Kroeze acht het vrijwel zeker, maar Hertzb verwerpt het beslist, evenzo VdBorn en Oosterhoff. Aangezien פדה ook in het algemeen bevrijden betekent b.v. II 4 : 9 (zie de lexica), kan niemand hier met zekerheid spreken, maar de gedachte aan een dierenoffer als lossing is geenszins uitgesloten, zie Vriezen (Godsdienst), blz. 80.

In ויעל gevolgd door מן liggen feitelijk twee gedachten, nl. dat Saul terugkeerde, het bergland weer in, en dat hij hiermede afzag van verdere vervolging der Filistijnen, die dus naar hun eigen land konden gaan. Keil meent dat Saul bij deze beslissing geleid werd door schuldbesef; meer waarschijnlijk is dat hij in onzekerheid verkeerde of een voortzetting van de strijd wel naar Gods wil zou zijn en dat hij niet opnieuw (na de weigering, vs. 37, en alwat daarop gevolgd was) om een goddelijke aanwijzing durfde te vragen, zie Schulz, Hertzb, Oosterhoff. Ook zal het feit dat niet hijzelf, maar zijn zoon op deze dag bijzonder door Gods gunst en hulp was onderscheiden, hem wel een geestelijke schok gegeven hebben, waardoor zijn energie verlamd was, zie Goldman, Kroeze, Gutbrod. De slotsom van cap. 14 houdt in, dat de verwijdering tussen Jahwe en zijn gezalfde groter is geworden, cap. 15 zal tonen dat dit proces nog is voortgeschreden. Maar Israël mag ruimer ademhalen: Jahwe had verlossing teweeggebracht.

47—52. *Overzicht van Sauls oorlogen; zijn naaste familieleden*

Eigenaardig en tekenend is in deze pericoop, voorzover zij een „samenvatting van Sauls regering" (VdBorn) wil bieden, dat uitsluitend sprake is van oorlogvoeren en wat daarbij behoort, dit is een belangrijk verschil met 7 : 15—17; II 8 : 15—18 en 20 : 23—26. Van iets als binnenlands beleid vernemen wij uiterst weinig. Trouwens, Sauls taak was allereerst het in druk verkerende volk van Jahwe vrij en zelfstandig te maken. Dat hij daarbij niet alleen met de Filistijnen (zie 9 : 16) te doen zou krijgen, vloeide als vanzelf uit de loop der gebeurtenissen voort: zijn aanvankelijke successen tegenover Ammonieten en Filistijnen moesten „auch bei der übrigen Nachbarschaft" wel „Unbehagen und Feindseligkeit" wekken (Hertzb). ושׁאול staat met nadruk voorop, Saul is overal in deze vss. het subject en op hem slaan de suffixa. לכד klinkt hier ongewoon, maar doelt ongetwijfeld op de inspanning die het Saul gekost heeft zijn ambt tot een realiteit te maken; hij erfde de macht niet, maar moest haar nog verwerven. Voor de hand ligt 47a als voorzin te nemen, zo Med, Hertzb, vgl. de NV: *nadat Saul het koningschap over Israël vermeesterd had, heeft hij naar alle kanten oorlog gevoerd* enz. Van een oorlog met Moab en Edom wordt elders niets bericht, hetzelfde geldt van die tegen de koningen van Zoba. De LXX heeft hier de sing. βασιλεα, wat Schulz e.a. willen overnemen, maar indien dit juist zou zijn, waarom dan niet zonder meer van Zoba gesproken? Er kan tijdens deze oorlog een troonsverwisseling hebben plaats gevonden. Zoba moet ten N. van Damaskus gezocht worden en het omvatte ook (blijkens II 8 : 3, 8; zie deze Comm. in loco) het dal tussen Libanon en Anti-Libanon,

het z.g. Coele-Syrië, thans el-biqa = de spleet. Er is geen grond om i.p.v. אדום te lezen ארם, zoals Leimb en VdBorn wenselijk achten. עמון wordt ook 11 : 11, II 8 : 12, 10 : 1 enz. steeds voorafgegaan door בני; de auteur doelt hier wrsch. op de strijd tegen Nachas (cap. 11) maar Saul kan later opnieuw met Ammon in conflict geraakt zijn, wellicht in verband met de oorlog tegen Moab of tegen Zoba. De 'פ komen vs. 52 weer terug; met hen is het nimmer tijdens Sauls leven tot een toestand van vrede gekomen; de andere oorlogen zullen meer incidenteel van aard geweest zijn. Van belang is ובכל enz. = *en overal waarheen hij zich wendde ...* ; op dit punt staan we voor het raadselachtige ירשיע. Keil meent dit te kunnen handhaven, omdat רשע hif. niet alleen „zich schuldig maken" maar ook „voor schuldig verklaren" betekent, Saul zou het laatste gedaan hebben met een „Verurteilung durch die Tat". Toch is dit zeer gezocht en voor de vertaling van Goldman „he put them to the worse" is geen analogie; evenmin voor Luthers „da übte er Strafe", vgl. de Stv en De Groot. Mede omdat het verbum zonder object staat, is het daarom in casu wel verantwoord op grond van LXX en Vulg (ἐσωζετο, superabat) te lezen יושע te vocaliseren als impf. nif.; het gaat dus alleen om een licht verklaarbare schrijffout. Onjuist is dat BH er impf. cons. van maakt. ישע nif. betekent „Hilfe erfahren, siegreich sein" (zie Ges-B, Köh-B), b.v. Ps. 33 : 16, dus kunnen wij vertalen ... *behaalde hij de overwinning.* Schulz, Hertzb e.a. lezen impf. hif., maar deze vorm zou een obj. vereisen. Sauls activiteiten hebben zich dus uitgestrekt tot ver in het noorden en zuidwaarts tot voorbij de Dode Zee, zie Atlas, krt. 16; ook Bright, plate V. Vs. 48 vult dit bericht aan door de vermelding ויך enz. — *ook versloeg hij Amalek.* Hierover meer bij 15 : 2. De mogelijkheid dat de woorden door een latere hand zijn toegevoegd (aldus Hertzb, Schulz) is niet uitgesloten (ze kunnen juist met het oog op cap. 15 door de auteur zijn ingelast), maar dat ze deel uitmaken van de authentieke tekst, is niet aan redelijke twijfel onderhevig. 48a is duidelijk: *hij trad met kracht op,* doortastend en onbevreesd, vgl. Num. 24 : 16. Zoals de tekst luidt bleek dit bijzonder in zijn veldtocht tegen Amalek, wat door 15 : 7—8 bevestigd wordt. 48c bevat de prijzende slotsom van Sauls oorlogshandelingen: *zo verloste hij Israël uit de macht van wie het beroofden.* שסהו wordt vrijwel algemeen opgevat als scriptio def. voor שסיהו, slaat dus niet uitsluitend op Amalek. Het voorbeeld der Filistijnen had bij anderen navolging gevonden. Het ging in dit alles niet om gebiedsuitbreiding, maar om het afweren van roofzuchtige nabuurvolken. Zie verder bij vs. 52.

Vs. 49 noemt de namen van Sauls kinderen. Allereerst drie zoons, nl. behalve de reeds bekende oudste zoon Jonatan, ישוי en מלכישוע; de laatste naam is op dezelfde wijze samengesteld als יהושע, 6 : 14, en betekent de koning (= Jahwe) is heil, volgens Oost. (blz. 40): de Koning heeft verlost. Het blijft een puzzle waarom de auteur, die toch vier zonen kent, vgl. 31 : 2 en II 2 : 8, 10, er slechts drie noemt. In 1 Kron. 8 : 33, 9 : 39 worden ze alle vier genoemd, maar hier ontbreekt Jisvi. Niemand leidt hieruit af dat er vijf zonen waren, doch enerzijds houdt een rabbijnse verklaring Jisvi voor „a second name for Abinadab" (Goldman; zo ook Keil), anderzijds is volgens een andere rabbijnse suggestie (zie ib.) Isboset bedoeld en hebben wij ook volgens Ges-K § 47b eigenlijk te lezen ישיו (zie BH) of אישיו (aldus Schulz, Med, Hertzb) d.i.

man van Jahwe. Dit is zeker meer aannemelijk dan de eerstgenoemde verklaring (al hebben LXX en Vg zeker de MT gelezen). Maar ook indien Isjo = Isboset (de laatste naam zou dan een onvriendelijke verbastering zijn, zie bij II 2 : 8), dan blijft het nog vreemd, dat slechts drie zonen vermeld zijn. ושׁם zou voor ons besef in plurali moeten staan. De naam מרב hangt volgens Kö.Wb samen met רבב en betekent „Menge"; meton. statt „Urheberin einer Menge"; vgl. Med. Een minder aannemelijke afleiding is vermeld bij Schulz. Voor מיכל geeft Kö.Wb (zonder afleiding te noemen) als betekenis „Vollständigkeit, Vollkommene", evenzo Schulz die het woord wil afleiden van כלה of כלל; Med acht het mogelijk af te leiden van יכל en vertaalt „qui est puissant!" Beide dochters worden als huwelijkscandidate voor David genoemd in 18 : 17 vv., Mikal werd zijn vrouw, 18 : 27. Eerst nu volgt de naam van Sauls vrouw אחינעם = „Lieblichkeit ist mein Bruder" (Kö.Wb), volgens Oost. (blz. 70): „Broeder is weldadigheid", juister: Broeder is vriendelijk. De betekenis van אחימעץ is onzeker. Schulz stelt de vraag of het tweede lid niet is af te leiden van יעץ, de betekenis zou dan zijn „mein Vater (bedoeld zal zijn: Bruder) ist Ratgeber". Van belang is dat alleen Ahinoam als vrouw van Saul genoemd wordt; verder vernemen wij niets van haar; II 3 : 7 noemt een bijvrouw, vgl. II 12 : 8, 21 : 8, 10 v. Thans volgt nog de naam van Sauls legeroverste אבינר (elders steeds אבנר, maar in LXX steeds 'Αβεννηρ) = „Vader is een Licht" (Oost. blz. 40, 69). Deze stond Saul ook als familielid zeer na, want hij was *de zoon van Ner, Sauls oom* (vgl. 10 : 14), en deze נר was blijkens vs. 51 een broeder van Sauls vader, de reeds 9 : 1 genoemde Kis. Dit moet wel de bedoeling zijn van vs. 51, waar omnium consensu (zie Goldman) aan het slot te lezen is בני־אביאל, dus: ... *waren zonen van Abiël,* zie 9 : 1, wrsch. identiek met Jeïel, 1 Kron. 9 : 35. De opgave dat Ner de vader van Kis zou zijn (1 Kron. 8 : 33 = 9 : 39), die hiermede in strijd is, zal op een vergissing berusten. — De naamgedeelten מלכי, אבי en אחי in de bovengenoemde namen duiden wrsch. alle indirect op Jahwe zelf en getuigen van „la familiarité respectueuse et la profondeur du sentiment religieux" (Med; vgl. Oost. § 3, blz. 67 v.v.).

Vs. 52 „schlieszt sich passend an die Erwähnung des Feldherrn an" (Keil), dient echter vooral ter aanvulling van vss. 47 v., welke de indruk konden geven dat Saul al zijn oorlogen succesvol ten einde gebracht heeft. Van één dezer geldt dit stellig niet, immers *de strijd tegen de Filistijnen woedde hevig voort zo lang Saul leefde;* wel waren er ook in deze oorlog, die overigens veelal met goede uitslag gevoerd werd (zie b.v. 17 : 51 vv., 18 : 17, 27, 30), perioden van rust, maar het kwam nooit tot een definitief resultaat, een duurzame vredestoestand. Vandaar dat 52b zegt וראה enz. = *en telkens als Saul dappere en strijdvaardige mannen opmerkte, nam hij ze in zijn dienst.* Over ויאספהו zie Ges-K § 112 ll. Saul vormde op deze wijze (zoal niet een staand leger naar moderne begrippen, toch) een keurbende, die hem onmiddellijk ten dienste zou staan bij dreigend gevaar. Dit was een novum, dat getuigde van Sauls militair inzicht en talent. Ook hier blijkt weer dat de auteur onpartijdig en waarheidslievend genoeg is om Saul de eer te geven, die hem toekomt; er is dan ook geen grond voor de gedachte van Hertzb, dat de „Endverfasser" minder gunstig over Saul oordeelde dan de oorspronkelijke berichtgever (blz. 90).

HOOFDSTUK 15

Krijgstocht tegen Amalek; Saul als koning door God verworpen

Lit.: *A. Weiser,* I Samuel 15. ZAW 54. Band, 1936, 1—28.

Nadat Weiser in het bovengenoemde art. terecht geconstateerd heeft dat cap. 15 staat „an der einzig möglichen und richtigen Stelle", betoogt hij met nadruk de zelfstandigheid van dit stuk, in die zin dat het oorspronkelijk stellig geen deel heeft uitgemaakt van die bepaalde traditie of „Erzählungsreihe" welke volgens zeer velen (b.v. Eissfeldt, zie Inl. § 4, blz. 26 v.) bewaard is in cap. 7, 8, 10 : 17 vv., 12 en 15. Cap. 15 is wrsch. een oudere „Einzelerzählung" (blz. 3). W. handhaaft de „Einheit und Geschlossenheit" (blz. 4), maar houdt vss. 25—29 (zonder enige overweging van tekstcritische aard) voor een door „verschiedene Interessen und Motive" ingegeven „Einschub" van een latere hand. Wanneer in het vervolg Weiser genoemd wordt, gaat het om een uitspraak uit dit artikel. Het is de duidelijke bedoeling van de auteur om in cap. 15 te berichten hoe het gekomen is tot de definitieve verwerping van Saul als koning over Israël. De hoofdzaak is dan ook de ontmoeting en het gesprek van Samuël met Saul, vss. 10—31; naar alle waarschijnlijkheid hebben wij de weergave ervan aan niemand anders dan Samuël zelf te danken. trouwens het gehele hfdst. zou op door hem beschreven, of althans verstrekte, mededelingen kunnen berusten.

Ook Hertzb en VdBorn wijzen op de zelfstandigheid van de overlevering in cap. 15; laatstgenoemde beweert echter zonder aanwijsbare grond: „zij kent de verwerping van Saul in 13 : 8—15 niet". Het ontbreken van een herinnering aan de feiten uit cap. 13 (zie aldaar) betekent nog geen onbekendheid daarmee. Men kan veeleer zeggen dat de gebeurtenissen van cap. 15 die van cap. 13—14 veronderstellen, wijl moeilijk is aan te nemen dat het reeds terstond tot zulk een strenge en definitieve verwerping van Saul gekomen is; er moet achter deze een proces van verscheidene jaren liggen (zie bij vs. 1), waarvan het begin juist in cap. 13 is verhaald. (Merkwaardig is in dit verband, dat Kittel die de historiciteit van 13 : 8—15 verwerpt, in weerwil hiervan aanneemt dat er reeds lang een „Gegensatz" bestond, die nu openbaar en onheelbaar werd, zie Gestalten, blz. 112). Daarom zegt Kroeze, dat Sauls verwerping „in etappes geskied het". Hij ziet „in die verskillende feite 'n verharding van Saul in sy ongehoorsaamheid". In dezelfde geest oordelen ook Sikkel, blz. 109 vv., Douma, blz. 123 vv., De Groot, Schneider, Asmussen, Hulst. Tot nu toe heeft Jahwe Saul echter nog als koning gehandhaafd en hem voorspoedig gemaakt in zijn krijgsverrichtingen; zelfs ontvangt hij nu (vs. 2) nog een vererende opdracht. Maar aan Sauls eigen wangedrag is het toe te schrijven dat dit geweest is „der letzte Auftrag Samuels an Saul" (Schulz). Het verkeerde van Sauls houding tegenover Jahwe treedt hier duidelijker aan het licht dan in cap. 13 en in verband daarmede is de veroordeling scherper en de straf nog zwaarder. Zie verder nog bij vs. 12.

1—3. *De opdracht Amalek met de ban te slaan*

ויאמר ש' — opeens laat de auteur Samuël (na 13 : 15 niet meer genoemd) weder optreden in gesprek met Saul. Tijd noch plaats worden vermeld. Hertzb meent dat vss. 1 v. oorspronkelijk wel terstond op 11 : 15 heeft kunnen volgen

(blz. 95 en 101), maar dit is wel heel onwaarschijnlijk. Het lijdt geen twijfel of Saul een krijgstocht naar het zuiden alleen heeft kunnen ondernemen, wanneer hij zeker was niet in de rug te worden aangevallen. Schunck betoogt (tegen Noth, blz. 114) dat Saul nog niet terstond na de overwinning van cap. 14, maar eerst vrij wat later zich tegen de Amalekieten gekeerd kan hebben, vgl. Kroeze. Het meest aannemelijk is dat de in 14 : 47 genoemde oorlogen reeds tot het verleden behoorden (immers na cap. 15 lezen wij uitsluitend van oorlog met de Filistijnen) en dat Israël een korte periode van betrekkelijke rust genoot. Hiervoor pleit ook dat er geen lange tijd verlopen kan zijn tussen de verwerping van Saul (vss. 22, 26, 28) en de zalving van David (16 : 1—13). Deze feiten vallen wrsch. in 1024 v. Chr., zie § 6. Saul woonde te Gibea (22 : 6) en daar zal Samuël met hem gesproken hebben. Hij vangt aan met te herinneren aan Sauls zalving, door hem op bevel van Jahwe verricht (zie 9 : 16, 10 : 1). אתי staat met nadruk voorop, vgl. Goldman. Hierin ligt opgesloten dat Samuël ook nu als profeet van Jahwe en in Zijn naam spreekt. Vandaar de eis ועתה שמע: *welnu, luister dan naar de woorden van Jahwe.* קול kan in de vertaling worden overgeslagen (het ontbreekt in LXX en Vg). Samuël brengt Jahwe's opdracht over, hij kan met gezag spreken. Zo bevat reeds deze aanhef de „Feststellung der Gehorsamspflicht des Königs, die aus seiner Salbung abgeleitet wird" (Weiser, blz. 5).

כה enz., zeer frequent bij de profeten, maar ook reeds Ex. 4 : 22. Over de naam יהוה צ' zie bij 1 : 3. In het goddelijk bevel gaat de motivering voorop. פקדת wordt òf opgevat als „aanzien, nauwlettend toezien op" (zo b.v. Keil, De Groot, de LV, VdBorn, Hertzb) òf als „bezoeken, straffen" (zo Smith, Schulz, Leimb, Rehm, Med, en de meeste vertalingen). Deze laatste opvatting is het meest in overeenstemming met het gewone gebruik van פ' en in casu meer zinrijk dan de andere. Over het perf. zie Ges-K § 106 y, met de vertaling: „ich bin entschlossen zu ahnden", vgl. Köh-B.

Object is את enz., dus: *Ik ga bezoeking doen over wat Amalek Israël heeft aangedaan.* Dit woord is alleen te verstaan in het licht van de historie, vermeld in Ex. 17 : 8—16. De aanval van de Amalekieten destijds op Israël in de woestijn (zonder enige aanleiding) droeg een zeer laaghartig karakter, zoals blijkt uit Deut. 25 : 17 v., en kon alleen door bijzondere goddelijke hulp op het gebed van Mozes worden afgeslagen. Reeds toen had God de ondergang van Amalek als zijn speciale vijand gezworen, Ex. 17 : 14 v. Voor Israël lag hierin een opdracht tot verdelging van dit volk, die in Deut. 25 : 19 scherp tot uitdrukking is gebracht. Tot nu toe had het zich daarvan nog niet kunnen kwijten. Mogelijk was de herinnering eraan min of meer vervaagd, hoewel de Amalekieten herhaaldelijk nog, met andere volken in bond, hun oude vijandschap tegen Israël hadden getoond, Num. 14 : 45, Ri. 3 : 13, 6 : 3 v., 7 : 12 vv., wellicht ook later nog, zoals uit vs. 33 valt af te leiden; vgl. ook Ps. 83 : 8. Hoe dit zij, Jahwe acht nu het tijdstip gekomen om wraak te oefenen aan Amalek, en brengt alleen diens eerste optreden in herinnering: אשר enz., *namelijk dat hij hem in de weg getreden is, toen hij uit Egypte trok.* De Amalekieten woonden in de Negeb, Num. 13 : 29, zuidelijk van het aan de stam Juda toegewezen gebied, zie vs. 7, 27 : 8; Joz. 15 : 1—4. In Gen. 36 : 12, 16 wordt Amalek genoemd als kleinzoon van Ezau. Verwantschap aan de Edomieten

zou een verklaring inhouden van de bittere haat tegen Israël, zie echter over hun afkomst artt. Amalek in BE (Gispen), Chr. Enc. (Van Deursen) en BW (VdBorn); voorts ook art. Amalekiter in RGG dl. I (Noth); lit. over de Negeb bij Gispen, Comm. op Num. 13 : 17. In vs. 3 volgt de eigenlijke opdracht als een conclusie uit het voorafgaande; daarom is wrsch. wel met 23 mss en LXX (zie BH) te lezen ועתה: *Nu dan, ga heen en versla Amalek.* De plur. והחרמתם laat zich geredelijk verklaren uit de omstandigheid dat Saul met zijn legermacht samen het bevel ten uitvoer zal moeten brengen; er ligt in opgesloten dat Saul straks ook aan zijn manschappen zal moeten doorgeven wat hemzelf bevolen is. De tekstemendatie die Schulz wil aanbrengen והחרמתו ואת־, is dan ook geheel overbodig. Schulz verdedigt zijn vertaling („und banne es und alle seine Habe") met de opmerking dat ook aan de Amalekieten zelf (niet alleen aan hun bezit) de ban moest voltrokken worden, maar dit is genoegzaam uitgedrukt in הכיתה en het volgende לא ת׳. De MT geeft een goede zin: *gij moet alwat hij bezit met de ban slaan en hem niet sparen.* Door het gebruik van חרם hif. ontvangt de gehele veldtocht een speciaal karakter. Het slaan met de ban betekent het afzonderen of wijden van hen op wie de toorn van Jahwe rust met het doel om deze geheel te vernietigen (hierin ligt het grote verschil tussen de ban en het offer; zie hierover b.v. Med); dit geldt ook voor vee, dus voor àlle levende wezens, zelfs ook van zaken, voorzover deze vernietigd kunnen worden (b.v. door vuur), terwijl het van goud, zilver, kostbaarheden aanduidt dat deze het onvervreemdbaar eigendom werden van Jahwe's tempelschat. Zie breder over de ban Gispen in Comm. op Lev. 27 : 28 v., Num. 18 : 14, 21 : 2 v.; idem in Bijb. Handb. blz. 287 v. en in BE, art. ban; eveneens art. ban in Chr. Enc. (Schelhaas) en in BEH blz. 340 (Schoneveld), ook De Vaux II, blz. 83 v. en art. Bann in RGG dl. I (Horst). De vernietigingsban was ook buiten Israël niet onbekend, b.v. in Moab, zie VdBorn, Weiser blz. 6. In zijn strengste vorm werd de ban voorgeschreven in Deut. 13 : 12—18 en toegepast op de eerste in Kanaän veroverde stad, Jericho, zie Joz. 6 : 17—19, 21. Even streng moet ook aan Amalek als „Widersacher des Herrn" (Hertzb) de ban voltrokken worden. Daarom volgt niet alleen de sterke verbodsvorm לא תחמל (hier en vss. 9, 15 met על; in II 12 : 6 absoluut in de zin „medelijden hebben"), maar bovendien de nadere uitwerking in והמתה enz.: *maar doodslaan man en vrouw, kind en zuigeling, rund en schaap, kameel en ezel.* Het schema מן ... ועד bij opsommingen (ook 22 : 19) komt buiten Sm alleen nog voor Joz. 6 : 21. Telkens wordt het zwakste of minst waardevolle in de tweede plaats genoemd. Duidelijk is dat al deze categorieën worden opgesomd met het oog op de feiten van vss. 8—9. Geen enkele uitzondering is toegelaten. De ban is een zaak van dodelijke ernst. Daarom past het niemand om hier te spreken van „wreedheid" of althans „nodeloze gestrengheid" (Langman, blz. 71). Terecht merkt Schneider met verwijzing naar vs. 33 op „wieviel Leid hat Amalek verursacht!" Naar Gods oordeel is de maat nu vol en Saul is het instrument van zijn straffende gerechtigheid. Enerzijds is dit voor hem vererend: hij ontvangt alsnog een gelegenheid om zijn gehoorzaamheid aan Israëls hoogste Koning te tonen (vgl. De Graaf, Schelhaas); hem worden hiermede „ehrlich gemeinte Chancen von Gott gegeben" (Asmussen). Anderzijds wordt met dit bevel een zware verantwoordelijkheid op Saul gelegd. Kroeze zegt het zo: „Dis nie 'n strooptog nie.

Dis 'n heilige oorlog!" Hij die in zulk een oorlog aanvoerder mag zijn, moet aan zeer hoge eisen beantwoorden. Het vervolg zal laten zien dat Saul hierin is tekortgeschoten. Mee door zijn toedoen is het toch „een gewone rooftocht" geworden (Baarslag, Samuël en Saul, blz. 70).

4—9. *Amalek verslagen; Sauls nalatigheid in het voltrekken van de ban*

Saul heeft geen bedenkingen gemaakt. Oorlogvoeren is zijn vak. שִׁמַּע pi. alleen hier en 23 : 8, van het ontbieden of oproepen tot de strijd. Deze oproep is algemeen, het gaat om de heerban (zie De Vaux, I 170, II 10 v.). Het vs. herinnert sterk aan 11 : 8, zie aldaar over ויפקדם en over de afzonderlijke opgave voor Juda. De beschrijving is uiterst sober en beknopt, voorzover het de gegevens van militaire en strategische aard betreft. Bij טלאים denkt men algemeen aan dezelfde plaats als טֶלֶם in Joz. 15 : 24 (Kittel BH wil daar lezen טֶלָם), een stad ver in 't zuiden van Juda; nadere plaatsbepaling is niet mogelijk, vgl. Simons, § 682 en zie Atlas, krt. 11. De naam schijnt door LXX te zijn gelezen als (of veranderd in?) Gilgal. De Vulg vatte 'ט op als plur, van טלי = lam (Jes. 40 : 11), evenzo de rabb. interpretatie „with lambs" (zie Goldman, Med), die evenwel geen zin geeft. Het resultaat van de telling is 1°. *tweehonderd duizend man voetvolk* (over רגלי zie bij 4 : 10) en 2°. volgens de MT tien duizend, mannen van Juda. De tekst wekt enige verdenking omdat a. bij het grootste getal een aanduiding als „uit Israël" of i.d. ontbreekt, en b. aan את geen goede zin is te hechten, terwijl bovendien c. bevreemdend is dat het aantal voorop gaat (LXX cod. B heeft de getallen verhoogd tot 400.000 en 30.000, vgl. 11 : 8). Intussen moeten wij ervan afzien een poging te doen tot herstel van een oorspronkelijke tekst waaruit dan de MT zou ontstaan zijn. Verwerpelijk is het 4b (vanaf ועשׂרת) als latere toevoeging uit de tekst te elimineren (Smith, Schulz, vgl. BH), want vooreerst hebben LXX en Vg de woorden gelezen, en in de tweede plaats is moeilijk aan te nemen, dat de stam die het méést van Amalek als nabuur te vrezen had, geen contingent zou geleverd hebben. Stellig even onjuist is het de woorden את tot en met יהודה als verklarende glosse bij את־העם te voegen (aldus VdBorn), alsof Saul „alleen Judeeërs" in dienst genomen zou hebben. Dat het aantal Judeeërs apart vermeld wordt, is echter wel begrijpelijk. Het beste is ons aan de MT te houden; we kunnen vertalen *en nog tienduizend, namelijk de mannen van Juda* (vgl. Hertzb). Het spreekt vanzelf dat met het eerste getal de niet-Judese Israëlieten bedoeld zijn. Zonder twijfel is in vs. 5 וירב te lezen als וַיֶּאֱרֹב (zie Ges-K § 68 i, ook Köh-B; Kittel BH leest impf. qal) = und er legte einen Hinterhalt". Saul legde deze *in een beekdal,* „ein trockenes Wadi" (Schulz), het was dus in het droge jaargetijde. Op het element van verrassing, dat in het begrip hinderlaag is gelegen, wordt in vs. 7 niet gereflecteerd, vgl. Hertzb. Saul was inmiddels opgerukt tot in de nabijheid van de 'עיר ע, een stad waarvan de naam aan de auteur schijnbaar onbekend was en die met de meeste comm. ook niet voor een echte, ommuurde stad is te houden (Caspari spreekt van een „Fluchtburg", Goldman van „a fortified village"; minder juist Baarslag „een tentenkamp") maar die toch impliceert dat de Amalekieten

niet zonder meer als nomadenvolk mogen gelden. Mogelijk lag dit punt tussen Telem en Kades-Barnea, zie Atlas, krt. 12, en was daar hun koning gevestigd.

Vs. 6 kan op Sauls creditzijde worden geboekt. הקיני duidt de stam der Kenieten aan, die in nauwe relatie stonden tot — en wrsch. een onderdeel vormden van — de Midianieten (de schoonvader van Mozes heet Num. 10 : 29, een Midianiet, Ri. 1 : 16 een Keniet). Wellicht stamden zij af van een verder onbekende Kaïn (zie Chr. Enc. art. Kaïn II, Oosterhoff). Oorspronkelijk een nomadenvolk van het Sinai-schiereiland, hebben zij zich later blijkens Ri. 1 : 16 gevestigd in Arad (niet ver van Horma in Zuid-Juda, zie Atlas, krt. 9, 13, 14). Blijkens vs. 6 woonden zij midden onder de Amalekieten, dus niet in een nauwkeurig omgrensd eigen gebied, en zou het Saul niet wel mogelijk geweest zijn hen ongemoeid te laten, als hij Amalek aanviel. Vandaar zijn waarschuwende boodschap לכו סרו enz. Met Ges-K § 68h is te punctueren אֹסִפְךָ (van אסף, zooals ook Köh-B opgeeft, niet van ספה — zie BH), dus: *opdat ik u niet met hen uit de weg ruim* (wij moeten in weerwil van de suff. sing. wel de plur. gebruiken); dezelfde betekenis van אסף ook in Zef. 1 : 2 vv. ואתה enz. — *terwijl gij juist trouwe vriendschap bewezen hebt aan alle Israëlieten.* Op אתה valt nadruk, wijl het gedrag der Kenieten een sterke tegenstelling vormde met hetgeen Saul hen zou aandoen, indien hij ook hen uitroeide. Dit wil hij echter voorkomen.

חסד wordt door Hertzb e.a. vertaald met „Freundlichkeit", door VdBorn met trouw, vgl. de NV; beide gedachten liggen erin verstrengeld, zie Köh-B. Daarom is het ook vaak verbonden met אמת, b.v. II 15 : 20. De goede verstandhouding van Ex. 18 : 1 vv. was er steeds gebleven, zie Ri. 1 : 16, 4 : 11 en 21, 5 : 24; vgl. ook wat David betreft 27 : 10 30 : 29. Zie over de Kenieten nog de artt. in BE (Gispen) en Chr. Enc. (Oosterhoff), eveneens Gispen in zijn Comm. op Num. 10 : 29, 24 : 22. De gedachte van Caspari, dat Saul door de Kenieten uit te schakelen de Amalekieten van zijn smeden beroofde (Caspari zegt het met een ? blz. 73) wordt door C. H. Keller, art. Keniter in RGG, dl. III, eveneens door Weiser, blz. 7, noot 1, terecht afgewezen. Nadat de Kenieten (wrsch. te lezen הקיני, zie BH) zijn weggetrokken, valt Saul de Amalekieten aan, verslaat hen en vervolgt hen over een grote uitgestrektheid, nl. מחוילה enz. De uitdrukking is bijna gelijkluidend met die in Gen. 25 : 18 met betrekking tot het gebied van Ismaëls nakomelingen. De ligging van 'ח (streek of stad?) wordt gezocht in N.-Arabië maar is verder „a matter of conjecture" (Simons, § 684). Na deze plaatsnaam is met het oog op מן te lezen עד־בואך d.i. letterlijk tot uw komen, dus: tot in de nabijheid, zo ook b.v. Ri. 6 : 4, 11 : 33. שׁוּר (= muur), ook reeds Gen. 20 : 1 genoemd, duidt de „western limit" (id.) aan van het aangeduide gebied en was wrsch. een Egyptische grensvesting (vgl. 27 : 8, Atlas, krt. 9. In deze richting zullen de Amalekieten gevlucht zijn en zeker zijn er ook velen ontkomen, zie 27 : 8, 30 : 1, II 8 : 12. Saul kon hen niet verder vervolgen dan *van Chavila af tot in de omgeving van Sur, dat ten Oosten van Egypte ligt*

Even sober als de auteur is in de beschrijving van het gevecht, even uitvoerig toont hij zich in het vermelden van de wijze waarop Saul is tekortgeschoten: *Agag, de koning van Amalek, greep hij levend, maar aan heel het volk voltrok*

hij de ban met de scherpte van het zwaard. תפשׂ met חי' ook Joz. 8 : 23 van de koning van Ai. De naam אגג (door Kö.Wb in verband gebracht met het Assyrische agagu, ergrimmen, door De Groot met het Sumerische Igigi, een bepaald soort goden) betekent misschien „geweldige". De vraag of Agag een eigennaam is of een titel, valt niet met zekerheid te beantwoorden. Gispen neigt tot het laatste (zie BE, ook zijn Comm. op Num. 24 : 7), maar sluit de mogelijkheid dat het een eigennaam is niet uit; ook De Groot, Edelkoort (blz. 165, idem in Tekst en Uitleg van Numeri) en Noordtzij (in KV van Numeri) laten de kwestie onbeslist. Ontkend kan niet worden dat ons hfdst. pleit voor de opvatting als eigennaam, wijl אגג tot driemaal toe door de appositie מלך־ע' wordt gevolgd, zie ook vss. 20 en 32. Onder כל־העם zijn stellig ook noncombattanten begrepen, vgl. vs. 3. החרים met לפי־חרב vinden wij ook Joz. 6 : 21; allen werden afgemaakt, behalve de koning, zoals blijkt uit vs. 9. Terwijl in vs. 8 Saul het subject is, noemt vs. 9 Saul en het volk. Mogelijk hebben Israëlieten Agag tot Saul gebracht met de vraag of ook deze moest gedood worden, en heeft Saul voor hem een uitzondering gemaakt. (Dit is de voorstelling in de roman van Shirley Watkins, *De profeet en de koning,* Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 1958, waarin overigens zowel de personen Samuël en Saul als ook de eigenlijke aard van het conflict tussen hen beiden volkomen mistekend worden). Uit welk motief Saul gehandeld heeft — hetzij uit medelijden, hetzij om Agag te vernederen, vgl. Ri. 1 : 6 v. hetzij om soortgelijke redenen als Achab, 1 Kon. 20 : 32, — daarnaar kunnen we slechts gissen, vgl. Goldman. 9a zegt alleen objectief dat hij en het krijgsvolk Agag gespaard hebben (zie over ח' vs. 3), eveneens מיטב enz., d.i. *het beste van het kleinvee en van de runderen,* dezelfde term Gen. 47 : 6, 11; Ex. 22 : 4. והמשׁנים wekt terecht bedenking; de rabbijnse verklaring „the young of the second birth" wordt door Goldman zelf afgewezen; zij past hier niet, omdat er niet over jongen van de éérste worp gesproken is en er trouwens ook geen gelegenheid geweest is om ten aanzien van dit punt (eerste of tweede worp) een onderzoek in te stellen; deze opvatting (nog bij Keil) en de daaraan verwante „de naastbeste" (Stv, NV, De Groot, vgl. Ehrlich) is vrij algemeen losgelaten. De LXX heeft de woorden niet begrepen (zie Schulz; ook De Boer blz. 57). Maar op grond van de Targ en in vrij nauwe aansluiting bij de MT wil Kittel lezen הַשְּׁמֵנִים והכרים (zie BH), waarbij is aangenomen dat door abusieve omzetting van שׁ en מ het המ' van de MT is ontstaan. השׁמנים (zonder ו cop.) is dan appositie bij het voorafgaande. הכ' noemt een nieuwe categorie (daarom kan ועל־ gehandhaafd blijven); de vert. kan luiden: *de vetste, en ook de lammeren,* aldus Rehm, Med, Hertzb, VdBorn, vgl. ook Kö.Wb en Köh-B. Dit is zonder twijfel beter dan de woorden geheel te schrappen (Schulz), want de oude vertalingen hebben ze wel gelezen. ועל־כל־הטוב vat alles samen: *kortom, alwat waardevol was* (NV). ולא אבו enz. toont dat dit sparen een opzettelijk karakter droeg; het suff. ם slaat terug op al hetgeen is opgesomd van אגג af: *zij wilden die niet met de ban slaan.* Subject zijn Saul en het krijgsvolk, maar Saul is hier de meest schuldige. Hij heeft het gebod (vs. 3) wèl doorgegeven, maar het zelf niet met de nodige gestrengheid gehouden en deze ook niet van zijn manschappen geëist. Zodoende liet hij de heilige oorlog in dienst van Jahwe ontaarden in een profane rooftocht, want natuurlijk betekende de weigering om met de ban te slaan niet, dat men àl het

goede vee voor offeranden wilde bestemmen, zoals Saul voorwendt (vss. 15, 21; vgl. daarentegen vs. 19). En het kan niet tot zijn verontschuldiging strekken dat de ban wel op een déél van het vee werd toegepast, want dit was juist het slechtste. Evenals Gen. 33 : 14 moet 'מ hier het vee aanduiden, over andere have wordt niet gesproken. Dit geldt uit de adjectiva. Voor נמבזה is הנבזה te lezen, part. nif. van בזה verachten, zie 2 : 30; mogelijk is de ה door haplografie uitgevallen. Ook tegen נמס hebben velen bezwaar (Brock, § 59 noot 1, Smith, Schulz, De Groot, Hertzb), men wil dan נמאס of het fem. daarvan (zie BH) lezen, maar dit is een synoniem van נבזה. De MT kan blijven, want מסס nif. wordt gezegd van wat zwak, krachteloos of vervallen is, II 17 : 10, Ri. 15 : 14, kan dus ook slaan op uitgemergelde dieren. De masc. vorm is geen bezwaar, zie Ges-K 132 d en 67 t, waar 'נ vertaalt is met „zerflossen". Te beginnen met כל wordt alles samengevat in אתה, dus de zin is: *maar al het vee dat waardeloos en mager was, dàt sloegen zij met de ban.* Het was een hoon voor Israëls God, dat zij alleen het minderwaardige met de ban sloegen (vgl. Mal. 1 : 7, 12). Door te nemen wat Jahwe voor de ban bestemd had, maakte men zich even schuldig als Achan, Joz. 7 : 1. In dit alles treedt Saul eigenmachtig op en met Agag brengt hij een ban in de legerplaats.

10—19. *Samuël wijst Saul op zijn overtreding*

ויהי enz. — vgl. 4 : 1 a; de constr. is dezelfde, maar ditmaal volgt een bepaalde openbaring. נחמתי zegt Jahwe ook van zichzelf Gen. 6 : 7, ook wordt 'נ nif. meermalen in de 3e pers. van God gebezigd (b.v. vs. 35, Gen. 6 : 6) in de zin van berouw hebben (of krijgen), maar het is duidelijk dat dit „berouw" niet (zoals het menselijke, Jer. 8 : 6, 31 : 19; Job 42 : 6) met schuldbesef en zelfverwijt gepaard gaat, vgl. Kroeze. God schikt zich in deze wijze van spreken naar de menselijke bevatting om te zeggen (niet dat Hij zich in Saul vergist heeft, maar) dat Hij Sauls optreden zo sterk mogelijk verfoeit en dat Hij daarom voortaan anders tegenover Saul zal te werk gaan en hem zijn gunst en zegen zal onthouden (zie verder bij vs. 29). De reden hiervoor is gelegen in Sauls veranderde levenshouding en zijn handelwijze tegenover Amalek. Jahwe zegt immers: *het berouwt Mij dat Ik Saul tot koning gemaakt heb, want hij heeft zich van Mij afgekeerd* (מאחרי is „het tegendeel van het zich wenden tot God, de bekering" — VdBorn; Saul had achter Jahwe moeten blijven, zie 12 : 14 en vgl. 7 : 2) *en mijn bevelen niet ten uitvoer gebracht.* הקים, van een belofte gestand doen, zie 1 : 23, van een voornemen of gebod: verwezenlijken, uitvoeren, b.v. Jer. 23 : 20, ook in vs. 13. Gedoeld wordt kennelijk op Sauls nalatigheid in het voltrekken van de ban, vss. 8—9. Bovendien blijkt uit het vervolg, m. n. uit vss. 16, 23, 26, dat Jahwe ook zijn besluit om Saul als koning (althans in principe) af te zetten aan Samuël geopenbaard heeft, en hem heeft opgedragen dit vonnis aan Saul over te brengen. De auteur heeft dit alles hier achterwege gelaten „um Wiederholung zu vermeiden" (Keil). I.p.v. ויחר te lezen ויצר (BH; vgl. Vulg: contristatus est) is niet verantwoord. Toch willen velen aan de sterke uitdrukking חרה met ל niet de gewone zin hechten van „in toorn ontsteken", die volgens Köh-B 18 maal voorkomt (zonder אף, dat ook hier ontbreekt). Zo vertaalt Goldman „and it grieved Samuel", waarbij hij verwijst

naar 16 : 1; vgl. Leimb, Med, VdBorn, De Groot, LV en NV. Daarentegen houden Keil, Schulz, Rehm, Gutbrod, Hertzb vast aan de gewone betekenis, vgl. reeds de LXX, Luther, Stv, AV. Terecht, want het is zeer wel denkbaar dat Samuëls eerste reactie op de ontvangen openbaring bestaat in hevig verzet. Weliswaar mogen wij niet zeggen dat Samuël op God vertoornd was (de tekst bevat ook geen object), maar toch was hij met Gods beslissing „offenbar nicht einverstanden" (Hertzb). Dat Gods woord verzet oproept, komt ook voor bij Mozes, zie Ex. 32 : 11—13, 31 vv., Num. 14 : 13—19, en Jeremia b.v. 12 : 1—4, 20: 7—9, ook bij David in II 6 : 8, zie deze Comm. t.p. Hiermede is niet gezegd dat Samuël het gedrag van Saul niet afkeurde; mede hierdoor zal hij hevig ontsteld en teleurgesteld zijn. Mogelijk was Samuël in de loop der jaren (na 13 : 13 v.) hoop gaan koesteren op bekering bij Saul, die immers ook ijverde tegen de waarzeggerij (zie 28 : 3, 9). Hierbij gevoegd zijn persoonlijke sympathie voor Saul (zie vs. 35) is het zielkundig alleszins verklaarbaar dat hij Jahwe alsnog lang en vurig gesmeekt heeft om Saul vergeving te schenken en hem als koning te handhaven; dit zal toch wel het voornaamste doel van zijn pleiten geweest zijn, zie Weiser, blz. 7 noot 2, Keil, Schulz, Med, Goldman, Hertzb. De tekst is overigens zeer sober en zegt alleen: *hierop werd Samuël toornig en hij riep tot Jahwe de gehele nacht.* (Het is een raadsel hoe Caspari kan menen dat niet Samuël, maar Saul hier het subject is, zie zijn vertaling en blz. 174). זעק wijst op een dringend en overluid pleiten.

Na de des nachts ontvangen openbaring gaat Samuël *vroeg in de morgen* (בבקר is te verbinden met וישׁכם, zoals in de regel het geval is) *op weg, Saul tegemoet.* Aan te nemen is dat enige dagen verlopen waren sedert Sauls overwinning, hij blijkt immers al veel dichterbij te zijn dan Samuël verwacht. Dit valt althans af te leiden uit het sobere bericht in 12b, waar verondersteld wordt dat Samuël, vanuit Rama in zuidelijke richting reizende, van een niet-genoemde verneemt, dat Saul naar Gilgal is getrokken. ויגד maakt de indruk dat er een bode naar Samuël gezonden was. נגד hif. is vaak melden, rapporteren, b.v. 4 : 13, 14; dus *men meldde Samuël als volgt.* Mogelijk was Samuël nog niet lang onderweg, toen hij deze tijding ontving, zodat hij terstond de goede richting kon inslaan. הכרמל (hier met ה loc.) = „Fruchtgarten" (Kö.Wb) lag 12 km ten Z. van Hebron, zie Atlas, krt 15, volgens Simons § 685 thans ḫirbet el-karmil; dus in het stamgebied van Juda, zie 25 : 2 en Joz. 15 : 55. Het part. מציב kan in deze context niet juist zijn, Saul was immers niet meer te Karmel (zie Hertzb). Met LXX en Vg leest men dan ook vrij algemeen perf. hif. (zie BH), zodat de gehele zin luidt: *toen Saul te Karmel aangekomen was, zie, toen heeft hij zich een gedenkteken* (יד in deze zin ook II 18 : 18) *opgericht, maar hij heeft een zwenking gemaakt en is voortgerukt en afgedaald naar Gilgal.* ויסב kan hier niet „zich omwenden" betekenen (NV), maar moet aanduiden dat Saul ergens ten N. van Karmel is afgezwenkt in oostelijke richting om zo Gilgal te bereiken, zie Atlas, krt. 15. Dat het gedenkteken, een zuil of steenhoop, Gen. 28 : 18, 31 : 51, diende om de herinnering aan zijn overwinning levendig te houden en zijn naam beroemd te maken, valt moeilijk te bestrijden, zoals Hertzb doet. Naar Gilgal begaf Saul zich wrsch. om daar met het leger een offerfeest te vieren, vss. 15, 21. — Dat Samuël op reis gaat om Saul te ontmoeten, laat

zich alleen verklaren als uitvoering van een goddelijke opdracht. Duidelijk is ook dat het z.g. „conflict tussen Samuël en Saul" niets te maken heeft met het feit dat eerstgenoemde een Efraïmiet, de ander een Benjaminiet was (zoals Möhlenbrink wil, zie het bij cap. 8 genoemde art.) en ook niet dááruit voortvloeide dat „de bevoegdheden . . niet voldoende afgegrensd waren" (Beek, blz. 54). Het was wezenlijk religieus van aard; het vond zijn oorzaak hierin, dat Saul niet bereid was onvoorwaardelijk Jahwe's bevel te gehoorzamen, zodat hij nu eens het strategisch belang, dan weer de wens van het volk liet prevaleren en dat hij steeds bedacht was op zelfhandhaving. Daarom moest Samuël zich wel tegenover hem stellen. Als dienaar van Jahwe mocht hij niet anders, vgl. Koolhaas, blz. 77 v. Vs. 12 is in de LXX (cod. B) zeer verward weergegeven doordat in 12a de namen Samuël en Saul verwisseld zijn; bovendien is de tekst uitgebreid met een bericht dat Saul juist bezig was te offeren (evenzo de Vulg). Terecht wordt een en ander door Schulz, Med e.a. afgewezen. ויבא enz., nl. te Gilgal. Sauls zegengroet ברוך enz. (vgl. Ges-K § 121 f), die dezelfde vorm heeft als die in Gen. 14 : 19, vgl. Ruth 2 : 20 klinkt alsof hij blij is met Samuëls komst, terwijl diens onverwachte verschijning hem toch zonder twijfel bewust gemaakt heeft van zijn tekortkoming. Daaruit is (zielkundig) te verklaren dat hij er terstond ongevraagd de krachtige verzekering op laat volgen: הקמתי enz.: *ik heb het bevel van Jahwe ten uitvoer gebracht.* Dit woord heeft een valse klank en verraadt een „böses Gewissen" (Schulz, vgl. Keil, Kroeze, Schneider). Niet alleen vergeet hij de eer van de overwinning aan Jahwe toe te kennen, maar ook „il se vante d'avoir obéi" (Med), terwijl hij heel goed weet dat hij niet gedaan heeft, wat hij doen moest. Zijn woord is daarvan „the exact opposite" (Goldman); zie vs. 11, ook over hēqîm. Het is moeilijk aan te nemen dat Saul hier en in vss. 20 v. te goeder trouw is, zoals Hertzb en Weiser volhouden Veeleer heeft het de schijn dat hij al bij voorbaat zich wil dekken tegen een ongunstig oordeel van Samuël. Het is zeer onwaarschijnlijk en in elk geval onbewijsbaar, dat het gesprek tussen Samuël en Saul „onder vier ogen" (VdBorn, ook Weiser, blz. 15) is gevoerd. De ontmoeting vond plaats in het openbaar, in het kamp. Dit blijkt uit Samuëls reactie ומה enz., aldus door Schulz gecommentarieerd: „das Schreien der verschonten Tiere straft Sauls Worte Lügen". De vraag *„wat betekent dan het geblaat van schapen* enz. heeft kennelijk ten doel Sauls krasse bewering te weerspreken; immers indien Saul de waarheid gesproken had, zou dat klein- en grootvee niet in de legerplaats geweest zijn. Al vertoont Samuëls tweeledige vraag een zeker parallellisme, toch kan men haar moeilijk (met VdBorn) als poëzie beschouwen. Hoogstens kan men „a sad irony" (Deane) erin ontdekken. Het antwoord van Saul is „vol draaie", aldus Kroeze, die het oog heeft op de door vele comm. gesignaleerde afwisseling van 3e en 1e pers., waarvan Saul gebruik maakt om met zijn rapport een gunstige indruk te maken. Bij הביאום noemt hij geen subject — *men heeft ze meegebracht* (de LXX heeft er 1e p. sing. van gemaakt: ἤνεγκα), maar is blijkbaar toch het krijgsvolk bedoeld. אשר moet hier evenals 30 : 10 en elders (zie Köh-B sub Bb) als conj. gebruikt zijn: *want het volk heeft het beste van het kleinvee en van de runderen gespaard,* zie vs 9. Dit kon dus niet aan Saul zelf verweten worden. Daarentegen spreekt Saul in de 1e pers. plur. over het voltrekken van de ban aan de rest van het vee. Hiermede

had hij dus „een goede beurt" gemaakt. En het sparen van het beste vee was te vergoelijken door de vrome intentie למען enz.: *teneinde het te offeren aan Jahwe, uw God.* Met andere comm. valt hier op te merken: a. Saul geeft een geflatteerde voorstelling van de zaak, want het was niet de bedoeling om àl het vee te offeren, zie bij vs. 9; *b.* inzoverre het wèl in de bedoeling lag, was het eigenbelang er toch bij betrokken, aangezien aan het offers brengen aan Jahwe ook een feestelijke maaltijd verbonden was, zie bij 1 : 3; c. dit vee kwam volstrekt niet in aanmerking als offerande, want het wàs reeds aan Jahwe gewijd door de ban, het was zijn speciaal eigendom, waarover niemand mocht beschikken (zie b.v. Lev. 27 : 28 v.); er werd dus roof aan Jahwe gepleegd, als men dit vee een andere bestemming gaf; op die wijze werd eigenmachtig het onderscheid tussen offeren en met-de-ban-slaan veronachtzaamd (hierop wijzen vooral Hertzb en Weiser, blz. 10); d. voor Sauls denkwijze en levenshouding is het typerend dat hij niet spreekt van „onze God", maar אלהיך zegt, evenzo vss. 21 en 30; dit bewijst dat Saul innerlijk al in sterke mate van Jahwe vervreemd is, al wil hij Hem wel openlijk door offers blijven eren (zie hierover Asmussen), ook ligt er ongeveer in uitgedrukt: gij, Samuël, komt op voor de rechten van Jahwe, maar voor mij als koning gelden nog andere belangen; toch ontvangt ook „uw God" zelfs „het beste" van de buit. Om Saul geen onrecht te doen mogen wij wellicht zeggen dat hij wel besef had van zijn tekortkoming, maar deze niet zo zwaar opnam en meende dat zij door rijke offergaven kon worden goedgemaakt.

Intussen was dit juist de kapitale fout van zijn beschouwing. Samuël wil hetgeen hem „wie eine faule Ausrede" (Hertzb) toeklinkt, niet langer aanhoren, hij legt Saul het zwijgen op — הרף, imp. hif. van רפה, vgl. 11 : 3, hier: houd op, *houd stil* — en kondigt hem aan wat Jahwe hem in de (afgelopen) nacht heeft geopenbaard. ואגידה herinnert sterk aan 9 : 19, zie hierover Gutbrod die ook wijst op de overeenkomst in bouw tussen Samuëls boodschap en „die Gerichtsworte über Eli (2, 27 ff.)". Te vergelijken is ook II 12 : 8 vv. Samuël zegt Saul niet terstond het oordeel aan, maar wil hem eerst van schuld overtuigen. Aan het slot van vs. 16 is de juiste lezing ויאמר, zie BH. Na Sauls *spreek* begint Samuël met een הלא, onmiddellijk gevolgd door de concessieve bijzin אם tot en met בעיניך, waarna dan de hoofdzin wordt voortgezet. Hiervan is de zin duidelijk *zijt gij niet . . . het hoofd van de stammen Israëls?* De strekking is dat Samuël „ihn erinnert an seine Autorität als König, die er drangegeben hat" (Weiser, blz. 9). Saul is de aansprakelijke persoon en het is een koning onwaardig zich te verontschuldigen met een beroep op wat het volk wilde. Deze exegese wordt bevestigd door וימשחך enz., wat het best kan genomen worden als mede afhankelijk van הלא, dus *en heeft Jahwe u niet gezalfd enz.?* (Hertzb vertaalt de zin bevestigend met een ! wat ook mogelijk is). Samuël wijst Saul dus op zijn verantwoordelijkheid en diensvolgens op zijn schuld, vs. 19. Nu bestaat er over de tussenzin in vs 17 enig verschil van mening. Daar אם wel concessief moet worden opgevat (zie Ges-K § 160 a, waar overigens vs 17 niet vermeld staat, wel Jes. 1 : 18), vertalen verreweg de meesten met verwijzing naar 9 : 21: *hoewel gij klein waart in eigen oog* (NV), terwijl enkelen het praesens gebruiken, b.v. Weiser: „obwohl du in deinen Augen klein bist" (ib.) evenzo Goldman. Weiser beweert dat de woorden met

Sauls bescheidenheid „nichts zu tun" hebben. Maar קטן ב' kan moeilijk anders verstaan worden dan als een nederig oordeel van Saul over zichzelf en dit treffen wij alleen aan in 9 : 21 (hieraan is ook 10 : 22 door sommigen toegevoegd). Dat Samuël hierop een toespeling maakt is des te meer aannemelijk omdat hij blijkbaar een tegenstelling bedoelt met hetgeen Saul nù is nl. ראש ש' י', daartoe door Jahwe gezalfd. Bovendien bevat de context geen enkele betuiging van Saul dat hij zich gering acht. Er moet dus wel in imperf. vertaald worden. Samuël herinnert voorts aan de opdracht, door zijn bemiddeling aan Saul verstrekt, vss. 1—3, maar toch van Jahwe zelf uitgegaan. וישלחך enz.: *Jahwe heeft u op weg gezonden en gezegd.* Aanvulling van de tekst met לך (zie BH) is overbodig. De weergave van het bevel is niet een letterlijke herhaling, maar bevat duidelijk het gebod om de ban te voltrekken, terwijl החטאים (= *die boosdoeners*) een heenwijzing biedt naar de vs. 2 gesignaleerde boosheid der Amalekieten, waardoor het strenge wraakgericht gemotiveerd werd. De idee van חרם wordt uitgewerkt in ונלחמת enz. אתם wordt door sommigen geschrapt (pleon.), maar wrsch is het afhankelijk van een oorspronkelijk voorafgaand כלותך (zie BH), dat misvormd is tot כלותם; het wordt dus: *totdat gij hen vernietigd hebt.* De echo van deze opdracht klinkt nog na in 28 : 18 (vgl. VdBorn). Daar Saul door Jahwe in dienst genomen en met macht bekleed was, had hij zonder meer diens orders moeten uitvoeren en door het volk láten uitvoeren.

Vs. 19 brengt de beschuldiging met ולמה = *waarom dan* (vgl. 2 : 29, ook II 12 : 9) uitsluitend in de 2e pers. sing. Saul is de hoofdschuldige, voor zijn verantwoording komt zelfs ook het zich op de buit werpen (over ותעש zie bij 14 : 32). Samuël „verwirft... die Berufung Sauls auf den Willen des Volks... und schickt ihm die ganze und alleinige Verantwortung für die Uebertretung des Banngebots zu" (Weiser, blz. 9). Misschien wilde Samuël aan dit woord terstond de strafaankondiging verbinden, Saul valt hem echter in de rede, hij schijnt geïrriteerd te zijn door het scherpe requisitoir van Samuël, dat hem zeer eenzijdig voorkomt. Vele vertalingen leggen een bijzonder accent in de weergave van Sauls protest; zie b.v. Vulg, Med. אשר moet alleen dienen ter inleiding van de oratio recta, vgl. Smith, Driver, Ges-K § 157. Saul constateert שמעתי enz. — *ik heb wél geluisterd naar de stem van Jahwe* enz. Nieuw is dat hij ongevraagd mededeelt ויביא enz.: *en Agag, de koning der Amalekieten, heb ik meegebracht* (in dit verband kan dit min of meer gelden als een bewijs, een levend document dat hij zijn taak volbracht had, anders had hij nooit de koning kunnen overmeesteren); overigens is het stellig ook een bekentenis van een zeker tekortschieten, dat echter wordt gecompenseerd door het vervolg: *maar (al) de Amalekieten heb ik met de ban geslagen.* Saul bekent zijn zonde wel, maar „keurig verpakt", „als een kleine nalatigheid, en passant even genoteerd", „bij wijze van voetnoot" (Naastepad[3], blz. 108). Dat hij geen serieus besef van zijn schuld heeft, blijkt hieruit dat hij het vs. 15 gebezigde argument met nadruk herhaalt, alsof hij wil zeggen: ikzelf heb (met een nietige uitzondering) mijn plicht gedaan en wat het volk gedaan heeft, moet ge mij niet aanrekenen. „Het beste van het vee" is nu ראשית החרם geworden, eigenlijk: de eerstelingen (zie b.v. Num. 15 : 20, Deut. 18 : 4) dus: *de keur van het ten ban gewijde.* Dit klinkt mooier dan het werkelijk is: immers het beste vee was juist niet aan de ban gewijd, maar eraan onttrokken, zie bij vs. 9 en 15, ook over de rest van vs. 21,

waarin men opnieuw het אלהיך aantreft, hier zeker niet toevallig Aan heel Sauls excuus ligt ten grondslag de mening „alsob das gleichgültig sei, auf welchem Wege Gott in den Besitz der Beute komme" (Weiser, blz. 11). „That which was devoted could not be used as a sacrifice" (Goldman), zie bij vs. 3.

22—23. *Het vonnis van Sauls verwerping*

Aan Sauls tegenwerping hebben wij het klassieke woord te danken, waarin Samuël zich verzet tegen de gedachte dat de offergave en de offerhandeling de gehoorzaamheid zouden kunnen vervangen, welke opvatting hij scherp en radicaal afwijst. „In der poetischen Form der Antwort dürfen wir das Zeichen erblicken dasz die Erzählung hier einen Höhepunkt erreicht", aldus Weiser (blz. 10), die (evenals Asmussen) tegenover Löhr e.a. met nadruk de eis handhaaft dat men de woorden in verband met de gehele context zal verklaren (dit geldt ook tegenover VdBorn, die denkt aan een citaat „misschien uit een collectie spreuken over offerdienst"). Dat er geen houdbaar argument is om het woord aan Samuël te ontzeggen, is onder meer door König betoogd in ZAW 1916, blz. 113—117; vgl. zijn Theol. des A.T., blz. 110 en zijn Geschichte, blz. 148, 384). Samuël is hier ten volle profeet, orgaan van Jahwe's Geest, die hem in geëxalteerde taal doet spreken om zijn woorden des te meer indrukwekkend te maken. Er is enig verschil van mening over de vraag of ook 23 d tot de poëtische uitspraak is te rekenen (Goldman, Med, Caspari doen dit niet), maar dit is toch wel met de meeste comm. aan te nemen. De Hebr. tekst geeft volgens BH twee hele regels of stychen met resp. 4 + 3 heffingen (vs. 22), één styche met 3 + 3 en één met 3 + 2 heffingen (vs. 23). We laten nu allereerst de vertaling volgen: *Doch Samuël zeide: Heeft Jahwe soms evenzeer behagen in brandoffers en slachtoffers als in het horen naar de stem van Jahwe?*

Zie, gehoorzamen is meer dan het beste slachtoffer, opmerken is meer (waard) dan vet van rammen. Voorwaar, weerspannigheid is zonde van waarzeggerij en eigenzinnigheid (?) is terafimgruwel: omdat gij het woord van Jahwe hebt verworpen, heeft Hij u als koning verworpen.

חפץ met ב ook 18 : 25, Ho. 8 : 8. De vragende vorm sluit alle twijfel aan het tegendeel volkomen buiten (vgl. Med). Het is zonder meer duidelijk dat עלות en ז' (zie 1 : 3, 7 : 9) bijeen behoren en àlle bloedige offers samenvatten, waardoor de gehele uitspraak des te krachtiger accentueert dat deze toch in Jahwè's oog niet gelijk zijn áán, niet opwegen tegen het acht geven op zijn stem. Bepaald onjuist is dan ook om de caesuur te laten vallen vóór וז' (De Boer, blz. 86) waardoor ז' subject zou worden van een tweede vraag, zoals ook Weiser wil („und sind etwa Schlachtopfer wie usw.", blz. 11). Hiertegen verzet zich niet alleen het ontbreken van ה interrog., maar ook krijgt op deze wijze de vraag in 22 a tot en met בעלות een zelfstandig en absoluut karakter (bij Weiser: „hat Jahwe denn Gefallen an Brandopfern?" vgl. Caspari en VdBorn), waarvoor in deze samenhang geen aanleiding is. Samuël maakt blijkens כשמע een vergelijking, die ע' en ז' als één geheel stelt tegenover שמע enz. (strikt genomen moest hier כבשמע gezegd zijn) en ontkent dat Jahwe in het eerste evenzeer behagen schept als in het laatste. Dáárom gaat het in het geding met Saul. Ten overvloede blijkt dit uit 22 c en d, waar Samuël zijn eigen

vraag beantwoordt. Ook hier maakt hij een vergelijking (hetgeen op zichzelf reeds uitsluit dat hij het offeren als zodanig zou veroordelen), nl. tussen שמע en זבח טוב. De meeste comm. verbinden טוב met 'ש en vertalen טוב + מן door „beter dan", maar terecht merkt Schulz (in navolging van Budde) op „dasz dann טוב vor מן stehen muszte". Zo heeft reeds de LXX θυσιαν ἀγαθην, vgl. De Vaux, II blz. 385, Hertzb en Weiser, die opmerkt: „'זבח ט entspricht genau dem Fett von Widdern im Parallelvers und dem 'ר v. 21 und 'מ v. 15." Saul had juist zo opgeschept over „het beste vee". טוב mag dan ook wel als superl. vertaald worden. Ges-K noemt § 133 e voorbeelden die tonen dat het adjectief bij מן soms „aus dem Zusammenhang ergänzt" moet worden; het meest verwant aan ons vs. is wel Pred. 4 : 17 (לשמע מתת). Gelet op de in 22 a b gestelde vraag mag מן dan ook zonder meer als beter of meer (waardevol) worden opgevat. Dit geldt eveneens in d bij מחלב. 'ח is technische term bij de offerritus, zie 2 : 16. Parallel met שמע staat nu להקשיב (onnodig is het met Schulz de ל door ו te vervangen, maar de ל heeft geen finale betekenis; letterlijk = op te merken, te luisteren). De opvatting van Caspari en De Groot (die vertalen: „zie, is er verhoring om een slachtoffer?) is beslist verwerpelijk, daar zij (nog afgezien van bezwaren tegen de vertaling q.q.) geheel vreemd is aan de context en in strijd met het parallellisme van 22 c en d.

Het artikel *A note on the Sept Text of 1 Sam. XV : 22 A* van H H. Rowley (VT I, 1951, blz. 67 v.) bespreekt de vraag hoe de sing. θεληтον is te rijmen met de plur. van de volgende substantiva. Voor de exegese is dit van geen betekenis.

Wat Samuël aan Saul voorhoudt is derhalve de echt-religieuze waarheid dat het God niet te doen is om de offergaven als zodanig, maar om de toewijding van de mens die naar Hem wil luisteren en doen wat Hem behaagt, wat Hij beveelt. Ter toelichting kan dan ook gelden de uitspraak van Gregorius de Grote: „per victimas aliena caro, per oboedientiam voluntas propria mactatur" zie Med; een uitspraak van dezelfde inhoud uit de Berlenb. Bibel bij Keil). Er is dan ook geen absolute tegenstelling tussen slachtoffer en gehoorzaamheid, geen „Wesensunterschied" (Weiser ib). Wel is het offer zonder gehoorzaamheid „ganz wertlos, ja Gott miszfällig" (Keil), maar ook kan het „durchaus Ausflusz des Gehorsams sein" (Asmussen), vgl. De Vaux II., blz. 385 (over de houding der profeten tegenover de eredienst). In het onderhavige geval was het offer dat het volk wilde brengen feitelijk „the outcome of disobedience" (Goldman): dieren welke men tegen Gods wil in het leven had gelaten, wilde men Hem nu als offer aanbieden. Dit wordt echter door Saul verdedigd en juist daarom in vs. 23 zo scherp mogelijk als eigenzinnigheid en weerspannigheid door Samuël veroordeeld, vgl. Douma, blz. 129, Edelkoort, blz. 170 vv., Langman, Kroeze, Rehm, Schelhaas, Oosterhoff. Verder is vooral te verg. Hos. 6 : 6; ook Ps. 50 : 8—13, Jes. 1 : 11, Jer. 6 : 20, Amos 5: 21 vv.

Vs. 23 noemt Sauls zonde allereerst מרי, dat in Ezech. 2 : 5, 8 enz. gebezigd wordt om Israël te tekenen in zijn wederspannigheid (ook reeds Deut. 31 : 27) en dat dan op één lijn gesteld wordt met 'חטאת־ק. Een motivering van vs. 22 is dit niet, zodat כי het best met voorwaar! is weer te geven (de meesten

vertalen want, Gutbrod: ja!). Om Saul te doen beseffen hoe ernstig zijn overtreding is, zegt Samuël nu allereerst dat zij in wezen is חטאת־קסם, d.i. zonde van waarzeggerij. Hoewel de lexica 'ק weergeven door „Wahrsagung, Losorakel, divination", vertaalt men het ook wel door „Zauberei", zo Schulz, De Groot, Rehm, Hertzb. VdBorn, vgl. de NV; ook Weiser blz. 13. Med vertaalt „péché de magie", Goldman „witchcraft". In het O.T. wordt echter voor toveren een ander woord gebruikt (כִּשֵּׁף, b.v. Ex. 22 : 17, Deut. 18 : 10, of ענן pi., Lev. 19 : 26). Daarentegen heeft 'ק, subst. of verbum, steeds iets te maken met waarzegging of raadpleging van het lot (orakel), zie b.v. 6 : 2, 28 : 8, Num. 23 : 23, Ezech. 21 : 26 v. (Spr. 16 : 10 is de enige uitzondering, zie Gispen KV van Spreuken, dl. II t.p.). Daarom is de vertaling waarzeggerij toch het meest verantwoord (zo ook de LV). Overigens zijn de grenzen tussen toverij en waarzeggerij niet scherp te trekken; bij het waarzeggen werden ook handelingen verricht (zie Ezech. 21 : 26 en vgl. Aalders, Comm. op Ezech. dl. I t.p.) en bij het toveren ook toverspreuken gezegd. Beide zijn heidense practijken die aan Israël ten strengste verboden waren, zo b.v. Lev. 19 : 26, Deut. 18 : 10; zie art. toveren in BKW (Böhl), tovenarij in BE (Gispen) en de artt. over magie en mantiek in Chr. Enc. (beide van J. H. Bavinck). Daarom moet het verwijt in 23 a Saul dubbel scherp toeklinken, want hij was juist zo streng tegen de waarzeggers opgetreden, 28 : 3, 9 (hier worden deze ידעים genoemd). Zoals nu de mens door het plegen van waarzeggerij (en toverij) tracht te beschikken over bovenmenselijke kennis (of macht) om zich op die wijze sterk te maken tegenover God, zo doet ook de weerspannige: hij verheft zich tegen God, erkent Hem niet en buigt niet voor Hem, maar is zichzelf tot god. Sauls eigenmachtig handelen is in de grond zonde tegen het eerste gebod: afgoderij. Ongeveer dezelfde strekking heeft 23 b. Ook hier staat het subj. aan het eind, nl. הפצר, dat inf. hif. van פצר (in pausa) moet zijn (Ges-K § 53 l), maar daar de hif. elders niet voorkomt, is de betekenis onzeker. De qal betekent „in jemand dringen, entreat a person" (Köh-B, b.v. 19 : 3, 33 : 11; Ri. 19 : 7), maar hieruit is geen aannemelijke betekenis af te leiden: zowel de vertaling van Schulz en Ehrlich „Aufdringlichkeit" als die van Weiser en Hertzb „sich drängen lassen" of „Nötigenlassen" (nl. door het volk) zijn zeer gezocht en passen niet in de samenhang, ze zijn trouwens ook zonder analogie, wat eveneens geldt van Kö.Wb „Bestürmung, Opposition": Saul voerde geen directe oppositie tegen Jahwe, hij wilde Hem zelfs wel eren en dienen, maar op zijn eigen manier, volgens zijn eigen opvatting. 'ה zal daarom een synoniem van מרי zijn dat déze gedachte uitdrukt; Leimb „Ungehorsam", Goldman „arrogance", De Groot en NV „ongezeggelijkheid"; juister is nog van Rehm „Eigensinn", evenzo Gutbrod, Kroeze. Deze zonde is in wezen niet anders dan און ות', aldus de MT. Deze uitdrukking ontmoet vrij algemeen bezwaar, omdat het parallelle 'ק 'ח uit 23 a pleit voor een st. constr. verbinding. Zeer velen lezen daarom sedert Budde 'עָוֹן ת, dit met beroep op Symm.: ἀνομια των ειδωλων (zie BH; de LXX is niet duidelijk, maar ook πονος θεραπειαν pleit tegen de ו vóór 'ת). Dit zou dan betekenen „Frevel mit Götzenbildern" (Schulz e.a.; Weiser: „Terafimschuld", Med: „un crime d'idolatrie"). Inderdaad geeft dit een uitnemende zin, alleen is het niet noodzakelijk om 'א te vervangen door עון, immers ook 'א is te vertalen door „Frevel, Bosheit", b.v. Ps. 66 : 18, Jes.

1 : 13, 31 : 2. De MT met zijn dubbel predicaat is zeker niet zonder zin, maar het is twijfelachtig of 'א afgoderij betekent (aldus Stv, Luther, LV, NV). Köh-B noemt deze betekenis niet, Ges-B en Kö.Wb „Götzendienst", maar dit begrip wordt hier aangeduid door תרפים = Gottesbild (Köh-B: „verächtlich gesagt"). Bovendien ligt de idee van afgoderij (zonde tegen het eerste gebod) al opgesloten in 23 a. Ook is 'ת zonder meer niet „dienen van terafim" (NV) of „beeldendienst" (Schulz, Med), deze weergave is paraphrase van 'ת. Een begrip als misdaad, boosheid is hierbij onmisbaar en dit ligt juist in און. Evenals in 23 a bezigt de profeet dus één krachtige, scherp afkeurende term: terafimgruwel. 'ת behoeft niet vertaald te worden (De Groot en VdBorn: huisgoden, maar of het plur. is, is onzeker). Het wijst hier op een bepaalde vorm van beeldendienst die ook wel in Jahwe-getrouwe gezinnen werd aangetroffen (misschien clandestien, zie 19 : 13, 16 ook Gen. 31 : 19, 34 v., Ri. 17 : 5, 18 : 14 v.), maar die als àlle beeldendienst streng verboden was, Ex. 20 : 4—6 en die (in onderscheiding van afgoderij) feitelijk een eigenwillige wijze van Jahwe-verering was. Daarom was dit verwijt juist tegenover Saul geheel ad rem. Er is even nauw verband met 23 a als tussen eerste en tweede gebod van de decaloog; terafim werd(en) ook als orakel gebruikt, Zach. 10 : 2. Zie verder over de terafim bij 19 : 13.

Op deze zware beschuldiging volgt nu „mit zwingender Konsequenz" (Weiser, blz. 14) het vonnis der verwerping. Een koning die eigen wil en zin hoger stelt dan het bevel van Jahwe is geen bruikbaar instrument in zijn hand (vgl. Hertzb) en niet geschikt als koning over zijn volk. יען enz stelt duidelijk de reden van Jahwe's handelen in het licht. Het gebruik van מאס zowel in 23 f als in 23 e toont de overeenstemming tussen de overtreding en de straf (zie over impf. cons. in de nazin Ges-K § 111 h, Brock § 176 a). Jahwe behandelt een mens naar de behandeling die Hijzelf ondervindt, vgl. 2 : 30, II 22 : 26 v.; de LV geeft dit weer met „minachten" en „te min achten om". Hier blijkt Jahwe's rechtvaardigheid in het vergelden tegenover Saul, maar ook tegenover Israël, dat Hem heeft versmaad, 8 : 7. ממלך is zeer pregnant uitgedrukt = „vom König hinweg, statt 'מהיות מ v. 26" (Ges-K § 119 x; Brock § 111 f; vgl. ook Joüon § 133 e en 176 e). Het is evident dat dit oordeel veel radicaler is dan dat in 13 : 13; ditmaal wordt Saul door Jahwe als hoogste Souverein onherroepelijk afgezet als koning over Israël. Uit cap. 16—31 blijkt dat het niet Jahwe's bedoeling was dit vonnis terstond volledig te realiseren. Saul is tot aan zijn dood regerend vorst gebleven, als zodanig door vriend en vijand erkend, maar de verwerping realiseerde zich toch reeds bij zijn leven op zulk een wijze dat niet alleen Gods Geest hem verliet (16 : 14, vgl. Keil), maar dat ook zijn dienaren hem niet meer volledig gehoorzaamden (22 : 17) en zelfs zijn zoon Jonatan en zijn dochter Mikal voor David partij kozen. Zo werd zijn koningschap a.h.w. geleidelijk uitgehold, een pijnlijk proces dat „tot volle doorwerking komt bij en in zijn dood" (Schelhaas, vgl. Oosterhoff).

24—31. *Saul bekent schuld, maar het vonnis blijft van kracht*

Onder de indruk van Samuëls strenge bestraffing belijdt Saul nu: חטאתי, en hij licht dit woord nader toe met כי enz. עבר met 'פי י ook Num. 14 : 41,

22 : 18. Het *bevel van Jahwe* was door Samuël overgebracht, vandaar ודבריך = *door u gesproken.* כי enz.: *maar ik vreesde het volk.* Dit is iets anders dan de geflatteerde voorstelling van vss. 15, 21. Uit vrees voor het ongenoegen der manschappen, dus uit zwakheid, heeft hij hun gehoor gegeven. Dit is een koning onwaardig, maar toch in Sauls oog „eine Verfehlung die auf eine auch sonst übliche Weise sühnbar ist" (Hertzb). Daarom vraagt hij ook terstond om vergeving. נשׂא in de zin van vergeven ook 25 : 28, Gen. 50 : 17, Ps. 32 : 5. De strekking van het verzoek is stellig ook dat Samuël „Fürsprache bei Jahwe einlegt" (Schulz), maar het feit dat hij er onmiddellijk aan verbindt ושׁוב enz., bewijst dat zijn voornaamste zorg betreft het gevaar dat hij in de ogen van de aanvoerders en het krijgsvolk zijn gezicht verliezen zou, als Samuël dadelijk weer zou heengaan, vgl. Med. Dit bijoogmerk geeft aan zijn schuld-bekennen een valse klank, vgl. Farao tot Mozes, Ex. 10 : 17, David gebruikt minder woorden, maar zijn berouw is echt, II 12 : 13. Bij Saul is het niet meer dan spijt over het gebeurde, vgl. ook Keil, Kroeze, Asmussen, Schneider. Uit שׁוּב valt af te leiden dat Samuël zich reeds heeft afgewend om te vertrekken. Saul wenst dat Samuël tegenwoordig is bij de openlijke huldiging van Jahwe, waaraan hij op 't punt staat deel te nemen. ואשׁתחוה לי' ziet niet op een gebed om vergeving (zie bij Goldman), maar op het nederbuigen voor Jahwe bij het feestprogram, dat moet worden afgewerkt (zie Kroeze). Juist omdat Saul de diepe ernst van zijn overtreding en van zijn straf nog niet schijnt te beseffen, slaat Samuël zijn verzoek zo beslist af. לא אשׁוב, en de motivering — כי enz. — is een bijna woordelijke herhaling van zijn laatste woorden uit vs. 23; dus: het vonnis blijft gehandhaafd. Als profeet van Jahwe wil Samuël niet een koning, die in principe is afgezet, alleen voor de show erkennen. Dit is niet te verklaren uit „priesterliche Dickköpfigkeit", hetgeen Asmussen terecht afwijst, maar daaruit dat Samuël ten volle ernst maakt met Jahwe's uitspraak. De spanning van het verhaal bereikt haar hoogtepunt als Samuël zich nu beslist afwendt om zijns weegs te gaan: ויסב ללכת. Maar dat wil Saul allerminst: geen openlijke breuk! Daarom grijpt hij *de slip van zijn* (Samuëls) *mantel.* כ' מ' (ook 24 : 12, Hag. 2 : 12) is te vergelijken bij ons pand of zoom. De me^cil is het opperkleed dat als mantel kon dienen, zie bij 2 : 19. Als subj. van ויחזק kan alleen Saul gedacht zijn (de LXX heeft Σαουλ bijgevoegd), maar כ' is subj. van ויקרע, impf. nif., dus heel letterlijk „en hij werd gescheurd," liever: *zodat deze afscheurde.* Natuurlijk was dit Sauls bedoeling niet (vermoedelijk was het al een oude mantel, zie bij Caspari), maar daarom is dit ook een heel ander geval als wat Achia deed, 1 Kon. 11 : 30. Toch ziet Samuël in het gebeurde een omen; het is niet toevallig maar door Jahwe zo bestuurd om daarmee te zeggen: קרע enz. Saul heeft ongewild een symbolische handeling verricht met een voor hemzelf ongunstige betekenis: hij scheurde in zijn machteloos verzet een lap van Samuëls mantel, zo scheurt Jahwe van hem het koningschap over Israël. Med constateert een woordspel tussen me^cîlo en mē^calèka, hoorbaar bij het overluid lezen van de tekst. Strikt genomen heeft Jahwe het reeds terstond (היום, heden, zo juist) gedaan, en het koningschap althans in zijn besluit ook al gegeven enz. De perfecta accentueren het onherroepelijke van Sauls afzetting. Op te merken valt dat 28b — hoewel zakelijk gelijk aan 13 : 14 — toch daarvan niet een letterlijke copie bevat. Thans heet het: *gegeven aan uw naaste die*

beter is, nl. als dienaar van Jahwe, *dan gij.* Jahwe heeft zijn keus al gedaan, al laat Hij nog niet blijken, wie het is. Het definitief karakter van het vonnis over Saul komt ten sterkste tot uitdrukking in vs. 29.

Taalkundige moeilijkheid is hier uitsluitend gelegen in de elders niet voorkomende benaming נצח י׳ voor Jahwe. Deze toch moet subj. zijn van de verba in 29 a. נ׳ betekent in 1 Kron. 29 : 11, Klaagl. 3 : 18 roem of kracht, en verscheidene vertalingen houden zich hieraan (Rehm, Med, Hertzb, Goldman, VdBorn, de LV en de FrB hebben alle „roem", AV en RV „strength") of hebben een verwante betekenis (Vulg „triomfator", Stv „Overwinning", Luther „Held"; voor deze vertaling zijn geen analogieën). Deze opvatting is niet beslist verwerpelijk, maar in het zinsverband toch minder passend (de LXX heeft de tekst niet begrepen en hier een profetie gelezen van de scheuring van Israël). Keil en Schulz wijzen er terecht op dat in נצח ook ligt de idee van „Beständigkeit, Dauer, Ewigkeit, Unveränderlichkeit", b.v. Ps. 13 : 2; 74 : 3; Amos 1 : 11; Jer. 15 : 18, vgl. de frequente term לנצח. Köh-B geeft van onze plaats geen vertaling, maar Kö.Wb noemt „Zuverlässigkeit als Abstr. p.c." en Ges-B kiest in casu voor „gloria Israelis", maar kent ook de betekenis „Dauer, Ewigkeit". Aan deze betekenis geven de genoemde exegeten de voorkeur met het oog op de tegenstelling tussen God en de veranderlijke, onbetrouwbare mens in 29 b. Evenzo Leimb, De Groot, Edelkoort, de NV: „de Onveranderlijke Israels". Er ligt dus in deze zeldzame naam, dat Jahwe zichzelf gelijk, aan zichzelf getrouw blijft, men kan vertalen *de Getrouwe Israëls,* Hij *liegt niet en Hij heeft geen berouw.* In het verband wil dit zeggen dat Jahwe op zijn oordeel over Saul beslist niet terug zal komen. Eens gezegd blijft gezegd. וגם behoort bij de gehele zin, geeft er verhoogde nadruk aan, zie Ges-K § 153. De strekking van vs. 29 wordt nog verbreed door de motivering in het tweede lid כי enz. De overeenkomst van 29 b met Num. 23 : 19 a is zó treffend, dat zij niet toevallig kan zijn. De kleine verschillen zijn geredelijk hieruit te verklaren dat Samuël uit de herinnering citeert (in Num. staat לא איש, en verder בן vóór אדם, pi, van כזב en hitp. van נחם). Waar het op aan komt is de grote waarheid, dat God zijn eens gesproken woord niet krachteloos maakt; Hij is niet wispelturig en onstandvastig als een mens, maar volvoert wat Hij zich voorgenomen heeft; in Num. geldt dit de zegenspreuk van Bileam over Israël, in vs. 29 het vonnis over Saul, vgl. Gispen, Comm. op Numeri t.p. Letterlijk luidt 29 b: *want Hij is geen mens,* om berouw te hebben, dus: *dat Hij berouw zou hebben.* Dit is door zijn God-zijn eenvoudig uitgesloten.

Juist door deze toevoeging in 29 b verkrijgt, zoals gezegd is, Samuëls woord een wijdere, meer algemene strekking, slaat het dus niet alleen op het geval van Saul, maar houdt het in dat het Gode onwaardig is om berouw te hebben. De vraag is niet te ontwijken: hoe deze uitspraak te rijmen is met die in vs. 11 (zie boven) en in vs. 35. Velen achten het een met het ander geheel onverenigbaar en hebben daaruit de conclusie getrokken, dat vs. 29 van een andere hand is en als correctie van vs. 11 is bedoeld (zie b.v. VdBorn). Vlg. Smith is de tegenstelling tussen vs. 11 en vs. 29 de voornaamste reden waarom hij e.a. vss. 24—31 voor een niet-oorspronkelijke pericoop, een „interpolation" houden. Zo doet ook Schulz; Weiser beperkt zich tot vss. 25—29, Hertzb is echter van mening dat het afscheuren van de mantelslip met hetgeen erbij hoort (vss. 27—29)

evenzeer op een oude traditie moet berusten als hetgeen volgt in vs. 30 v. Zij die hier willen schrappen (zonder tekstcritische argumenten) blijven in gebreke om aan te tonen of te verklaren, hoe de auteur ertoe kon komen in zijn streng einheitlich verhaal een stuk in te lassen, dat uit een vreemd klimaat stamde en hem met zichzelf in tegenspraak bracht.

Feit is dat het O.T. tal van malen spreekt over Gods berouw (b.v. Gen. 6 : 6, Ex. 32 : 12, 14, Amos 7 : 3, 6, Jona 3 : 10) maar daarnaast ook uitdrukkelijk zegt dat Hij geen berouw kent en niet verandert, b.v. Jer. 4 : 28, Zach. 8 : 15, Mal. 3 : 6. In cap. 15 vinden we beide onverzoend naast elkaar. Ook al zouden wij deze reeksen van uitspraken niet logisch met elkaar kunnen rijmen, wij hebben ze toch beide eerbiedig te aanvaarden. Uitgaande van de regel „sacra scriptura sui ipsius interpres" moeten wij evenwel trachten elk in de eigen context te verstaan en tot zijn recht te laten komen. Men kan de methode volgens welke dit steeds beproefd is, samenvatten in de woorden van Joh. Clericus (zie Schulz, ook Edelkoort, blz. 175) en zeggen dat de auteur zich in vss. 11 en 35 ἀνθρωποπαθως, maar in vs. 29 θεωπρεπως heeft uitgedrukt. Men zie hierover ook de Comm. van C. van Gelderen op Amos 7 : 3. Nu heeft H. M. Kuitert in zijn diss. *De mensvormigheid Gods* (J. H. Kok N.V., Kampen 1962) over deze methode de staf gebroken en gepostuleerd dat de O.T.-ische uitspraken over Gods berouw ten volle in eigenlijke zin moeten worden verstaan. Het is ondoenlijk geheel zijn betoog hier weer te geven, men zie daarvoor het werk zelf op blz. 237 — 240 en mijn artikel *Is er werkelijk berouw bij God?* (GTT jg. 65, 1965, blz. 145—154). Thans alleen nog het volgende. Het valt zeer te betwijfelen of Kuitert aan ons vs. 29 recht doet wedervaren. Speciaal geldt dit ten opzichte van 29 b, een categorische uitspraak die geen uitzonderingen of restricties toelaat. Men mag niet voorbijzien dat Samuël hier motiveert hetgeen hij in 29 a gezegd heeft: dat God geen berouw kent. Daarop laat hij volgen: want Hij is geen mens enz. Hij argumenteert dus vanuit het (ontwijfelbare) onderscheid tussen de goddelijke en de menselijke natuur. Wat bij een mens (a fortiori bij een gevallen mens) mogelijk is, is onmogelijk bij God. Van hieruit bezien moet geconcludeerd worden dat de uitspraak in vs. 11 over Gods „berouw" in *oneigenlijke* zin is te verstaan. Deze opvatting vloeit rechtstreeks voort uit eerbied voor God. Tot dezelfde conclusie leidt ook de overweging dat God welbewust Saul tot het koningschap heeft geroepen met de intentie om Israël in deze eerste koning te kastijden vanwege zijn onzuivere motieven bij de vraag om een koning (zie 8 : 6 vv.). De uitkomst stond voor Jahwe van te voren vast. Nu Saul zich dan ook inderdaad het koningschap onwaardig betoont, wordt deze goddelijke bedoeling (althans aanvankelijk) bereikt. Maar dan is het ook uitgesloten, dat Jahwe over deze gang van zaken echt „berouw" gehad heeft (vgl. J. van Genderen, art. berouw in Chr. Enc.). Wel bezigt Jahwe deze uitdrukking tegenover Samuël, maar dit geschiedt om zo sterk mogelijk zijn heilig misnoegen over Sauls gedrag te kennen te geven (vgl. De Groot, blz. 133 v., Kroeze, blz. 69). Wij kunnen haar als volgt parafraseren: Ik heb zulk een afkeer van Sauls gedrag dat Ik, als Ik een mens was, zou zeggen: Ik heb berouw dat Ik hem tot koning gemaakt heb. Vs. 29 laat nu uitkomen dat deze verandering in Gods houding tegenover Saul niet voortvloeit uit een zekere willekeur of wispelturigheid, maar juist wortelt in zijn boven-menselijke onveranderlijkheid (Kuitert spreekt hier van „konstantie", blz. 243). Omdat Jahwe zichzelf gelijk blijft, moet Hij nu wel geheel anders reageren op Sauls optreden dan toen deze aanvankelijk zich door zijn Geest liet leiden en luisterde naar Samuëls woorden, zie 10 : 9 vv., 11 : 6, 14 v. Wezenlijke verandering ligt aan de zijde van de mens, i.c. Saul, vgl. Eli, 2 : 30. Zakelijk dezelfde gedachte bevat 2 Tim. 2 :13, vgl. Jac. 1 : 17. Dat de auteur in vs. 35 de gedachte van vs. 11

herhaalt, is niet zonder zin: het is de slotsom van heel cap. 15 en bereidt voor op cap. 16, waarin de uitvoering van Jahwe's besluit (vs. 28) wordt verhaald.

Vs. 30. Opnieuw belijdt Saul schuld, maar zó kort en als in het voorbijgaan dat zijn peccavi het best concessief is op te vatten: *al heb ik gezondigd, eer mij nu toch* enz. עתה toont dat dit nu voor Saul de hoofdzaak is, dat Samuël hem niet openlijk afvalt, zie vs. 24. Al bevond hij zich met Samuël op enige afstand van de oudsten en het volk, toch heeft men stellig wel kunnen waarnemen, dat Samuëls mantel scheurde en dat hij eigenlijk wilde vertrekken. Saul herhaalt zijn שׁוּב enz. thans gevolgd door perf. cons. met „sens final: pour que j'adore" (Joüon § 119 m) en met toevoeging van אלהיך: hij wil Samuëls God huldigen! Dat moet de profeet toch wel appreciëren. Dat Samuël thans aan Sauls verzoek gehoor geeft, laat zich (met De Groot e.a.) afdoende verklaren uit zijn bedoeling om Agag te doden. Volgens Keil en Med doet hij het ook om de koninklijke autoriteit in het openbaar te handhaven, zolang er nog geen opvolger was aangewezen. Asmussen vermoedt dat Samuël handelt als „Seelsorger". De tekst zwijgt erover, maar hoogst eigenaardig is dat de MT uitsluitend van Saul zegt: וישׁתחו. De LXX laat de naam weg, maar is hierin zeker niet te volgen. Is Samuël alleen toeschouwer geweest bij hetgeen er plaats vond? En wat gebeurde er precies? Het slot van vs. 31 gelijkt veel op dat van 1 : 28, wrsch. dus aanbidding, dankzegging en offerande, onder leiding van een priester, mogelijk Achia, en wel bij het heiligdom te Gilgal, vs. 33. Door zijn aanwezigheid bij de plechtigheid heeft Samuël in elk geval aan Sauls verzoek hem te eren voldaan.

32—35. *Samuël voltrekt de ban aan Agag*

ויאמר enz. — nl. na afloop van de vs. 31 aangeduide plechtigheid. הגישׁו, plur. gesproken tot dienaren van Saul. Samuël neemt de leiding, hij negeert Saul en wordt gehoorzaamd, de tekst gaat dit trouwens voorbij, maar het blijkt uit וילך enz. De grote crux van dit vs. is altijd geweest de betekenis van מעדנת, dat wrsch. als acc. adv. (Ges-K § 118q) de stemming of de situatie van Agag beschrijft. Een instructief overzicht van de verschillende verklaringen gaf reeds Smith. Vollediger is thans het art. van S. Talmon, *A case of conflated readings?* in VT XI (1961), blz. 456 v., waarin de schrijver in hoofdzaak twee groepen van opvattingen onderscheidt: de optimistische en de pessimistische. Beide worden mede bepaald door de opvatting die men heeft van Agag's woorden. Nu komt מ׳ elders alleen voor in Job 38 : 31 en betekent daar volgens Köh-B „Widerstreben" (in ons vs. adverbiaal op te vatten), maar vroeger vertaalde men het vaak als „Bande, Gebinde" (zie Ges-B, die niet een eigen vertaling geeft; volgens Kö.Wb is in Job sprake van „Zierlichkeiten" nl. van de Pleiaden, vgl. de Stv), en meende dan dat Agag geketend was. Deze betekenis is echter dubieus want men verkrijgt haar alleen door aan te nemen dat (er een metathesis van ד en נ heeft plaats gevonden en dat) מ׳ dus is af te leiden van ענד = ombinden. Over Job 38 : 31 zie men de Comm. van Kroeze t.p. Afgezien van dit bezwaar is de opvatting dat מ׳ betekent „in chains" (Goldman, vgl. De

Boer) in ons vs. 32 niet bepaald aannemelijk (Agag liep vrij op Samuël toe; bovendien zou men dan een vorm van אסר verwachten). De meeste comm. en vertalingen leiden 'מ dan ook af van עדן dat in hif. voorkomt in de betekenis „wohl leben, es sich wohl sein lassen" (Ges-B), zie Neh. 9 : 25, waarvan ook het subst. 'מ met aff. masc. komt, dat betekent „Leckerbissen, Freude" (id.), terwijl men dan 'מ in ons vs. weergeeft met een begrip als vrolijk of welgemoed (NV, FrB, vgl. Stv, ook Rehm, Leimb, Keil, Gutbrod, Med, VdBorn). Deze opvatting past uitstekend bij de woorden van Agag (en zonder twijfel is er nauw verband tussen het een en het ander). אכן (= *voorwaar*, b.v. Gen. 28 : 16) enz., d.i. het bittere van de dood, dus: *de bittere dood is* (van mij) *geweken*. Het is niet duidelijk hoe Schulz deze exegese kan afwijzen met de opmerking: „So etwas hätte er etwa sagen können, als er merkte dasz Saul ihn verschonte". Saul hàd hem immers inderdaad gespaard. Agag's uitroep klopt dus geheel op de feitelijke situatie. Zie Hulst.

Over 'מ zie men nog Hulst, O.T.T.P., blz. 29 v. De „pessimistische" opvatting vindt men bij de LXX die vertaalt τρεμων; de Vulg geeft een dubbele vertaling: pinguissimus et tremens, terwijl zij Agag's woorden weergeeft met εἰ οὕτως πικρος ὁ θανατος = is de dood zo bitter? Het Hebr. sar is hier onvertaald gelaten. Schulz wil het schrappen als „Doppelschreibung" van mār. Hij vertaalt „Also bitter ist der Tod" (vgl. Caspari die 'מ onvertaald laat). Talmon vermeldt ook Lagarde's suggestie dat 'מ komt van מעד, to stumble, to totter, vgl. LV en De Groot, beide: wankelend. De opvatting „in kettingen" ook bij M. H. Segal in zijn (in het Iwriet geschreven) comm. op Sm. Talmon zelf meent dat de MT het resultaat is van twee onverenigbare varianten (een met mar en een met sar). De MT, die gesteund wordt door Aq, Symm en Targ, geeft echter een goede zin. Laat men hem los, dan komt zo licht de fantasie aan het woord. Zo b.v. bij J. de Fraine, art. *Le roi Agag devant la mort*, die vertaalt: „je m'en vais vous montrer comment meurt un roi" (Estudios Eclesiasticos, 1960, blz. 537 vv.).

Samuël antwoordt Agag met een korte toespraak, die hem zijn zware schuld en de rechtmatigheid van zijn dood voorhoudt. Het bewustzijn te handelen in opdracht van Jahwe en vóór Diens aangezicht doet hem ook nu (vgl. vss. 22—23) spreken in poëtische vorm (4 + 3 heffingen), zelfs met staf-, midden- en eindrijm. שִׁכְּלָה, perf. pi. en תִּשְׁכַּל impf. qal corresponderen met elkaar resp. als act. en pass., beide ook in Jakobs mond, Gen. 42 : 36 en 43 : 14. Met כַּאֲשֶׁר correspondeert כֵּן. Het is enigszins gezocht om in de praep. מִן te lezen „meer dan andere (vrouwen)", „weil nämlich ihr Sohn der König war" (Keil). De zin is dat onder de vrouwen die door het zwaard kinderloos werden ook Agag's moeder een plaats zal innemen; de vertaling kan luiden: *Zoals uw zwaard de vrouwen van kinderen heeft beroofd, zo zij onder de vrouwen uw moeder van kinderen beroofd.* Na deze overluid uitgesproken woorden houwt Samuël zelf Agag neer. וַיְשַׁסֵּף, impf. pi. van 'שׁ, wordt algemeen vertaald als „in stukken houwen"; geheel zeker is deze vertaling niet, want elders komt 'שׁ niet voor, en de LXX heeft alleen ἔσφαξεν; mogelijk hangt het echter samen met een stam die vaneenscheiden betekent (zie Köh-B). Voor emendatie is geen grond aanwezig (ib.). Wat Samuël hier doet is in overeenstemming met het ius talionis (Gen. 9 : 6, Ex. 21 : 24, vgl. ook Amos 1) het recht en de plicht

daartoe ontleent hij echter aan Jahwe's bevel om Amalek met de ban te slaan, vss. 2—3. Terecht wijzen De Groot e.a. de gedachte aan een mensenoffer af (zie ook K. Dronkert, *Het menschenoffer in de O.T.-ische wereld,* Bosch en Keuning, Baarn, blz. 184 vv.). Samuël volvoert wat Saul heeft nagelaten en brengt daarmede een scherpe critiek op de koning uit (Hertzb), maar tevens neemt hij de ban uit het leger weg, vgl. Joz. 7 : 28 v. Over het aan Jahwe ontroofde vee wordt niet meer gesproken. Toch kan men zeggen dat ook het volk gestraft is, nl. in zijn koning.

Vs. 34, 35. וילך enz. — er ligt een waas van weemoed over deze woorden. Joüon § 118 f. vestigt de aandacht op het chiasme dat de tegenstelling accentueert: eerst וילך שׁ', dan ושׁאול עלה. Als alles goed geweest was, waren zij samen opgetrokken, want Rama ligt vlak bij Gibea. Maar nu was er een onherstelbare breuk. Vermoedelijk is Samuël nog dezelfde dag *naar Rama* gegaan, Saul pas later *opgetrokken naar zijn huis te Gibea Sauls.* ולא־יסף — de verandering van het tempus toont dat het verhaal niet verder gaat, het is een slotopmerking: *Samuël heeft Saul niet meer gezien* enz. כי geeft de reden aan, maar deze volgt eerst in de slotzin van vs. 35. התאבל enz. is min of meer concessief op te vatten, vgl. De Groot, dus: *want wel droeg Samuël leed om Saul* (אבל hitp. eigenlijk rouw bedrijven, zie 6 : 19; Saul was a.h.w. dood voor hem), *maar het berouwde Jahwe dat Hij* enz. Het feit dat Jahwe Saul verworpen had, was voor Samuël een beslissend motief om geen contact met Saul te zoeken, hoewel hij hem nog wel liefhad. (Strikt genomen heeft hij hem nog wel eens gezien (19 : 24), maar een ontmoeting was dat niet.) Hij treurde over Saul „comme on pleure un ami perdu et un grand espoir déçu" (Med). „Aber der alte Diener hält, auch gegen sein Herz, die Linie des Herrn inne" (Hertzb). Voor het slot zie men bij vs. 29. Het constateert feitelijk dat de weg van Jahwe met Saul, die in cap. 9 was begonnen, op een mislukking is uitgelopen.

B. DAVID, IN HET GEHEIM GEZALFD, KOMT IN SAULS DIENST ALS VELDHEER; HIJ HUWT ZIJN DOCHTER, MAAR WORDT DOOR SAUL ALS RIVAAL BESCHOUWD, NAAR HET LEVEN GESTAAN EN VERVOLGD

Hfdst. 16—26

„Sauls Untergang und Davids Aufstieg" — deze woorden, door Asmussen het „Doppelthema" van heel het resterende stuk van 1 Samuël genoemd, kunnen inderdaad dienen als karakteristiek van het thans volgende gedeelte van het boek. Dit wordt immers volkomen beheerst door de schildering van de verhouding tussen enerzijds Saul, de verworpene, en anderzijds David, de verkorene van Jahwe, een verhouding die aanvankelijk het beeld van goede harmonie vertoont, maar weldra zich steeds meer ontwikkelt tot een tegenstelling, van Sauls kant zelfs tot openbare vijandschap tegen David. Het eigenaardige is daarbij dat naar goddelijke beschikking „beider Weg inein-

ander geschlungen wird, um sich aneinander zu gestalten und zu entwickeln" (Gutbrod, blz. 128). Het heeft tot Sauls oordeel behoord dat hij niet terstond na het vonnis van cap. 15 door de dood is weggenomen, maar dat God hem nog jaren lang zijn positie (en dan ook zijn verantwoordelijkheid) als koning heeft laten behouden, zodat hij heeft moeten aanzien, hoe niet alleen de volksgunst zich steeds meer van hem afkeerde en aan zijn rivaal ten deel viel, maar ook hoe mede door zijn vruchteloze pogingen om David te vernietigen de kracht van Israël werd ondermijnd, totdat hij, aan wanhoop ten prooi, geen andere uitweg meer zag dan zich op Gilboa in zijn eigen zwaard te storten (vgl. Keil, blz. 130 v.). Er is bij Saul in heel dit proces geen inkeer en berouw, maar toenemende verharding (vgl. Kroeze, blz. 76 v.). Toch is het niet zo dat de auteur slechts een zwart-wit schema weet te hanteren. Saul is op sommige ogenblikken niet ongevoelig voor een goed woord, zodat hij zelfs ongelijk erkent (zie 19 : 6 v., 24 : 17 vv., 26 : 21, 25). En ook de misstappen van David, waardoor hij zich in moeilijkheden brengt, worden niet verzwegen (zie 25 : 13, 21 v., 27 : 1 v., 8 vv.). Dit neemt echter niet weg dat laatstgenoemde steeds duidelijker naar voren treedt als de man, die door Jahwe bestemd is om het door Hem gewilde koningschap op de juiste wijze te realiseren en die daarom door Hem met eer wordt gekroond, uit alle nood verlost en óók in zijn vernedering op zijn toekomstige taak wordt voorbereid. Terecht zegt Asmussen dat het „Doppelthema" van cap. 16—31 vooral tot uitdrukking komt in 16 : 13—14: „David wird vom Geiste Gottes ergriffen, über Saul aber kommt ein böser Geist vom Herrn" (blz. 104). Hierin ligt de verklaring van de tweeërlei levensgang van Saul en van David. Deze wordt ons voorgesteld in de meesterlijke verhaaltrant, vol zielkundige diepte, waarover de auteur beschikt. Bij de verklaring van Hanna's lofzang is erop gewezen, hoezeer deze van toepassing is op, en tot vervulling komt in de wijze waarop God de weg van Saul en die van David heeft geleid, zie blz. 93, ook de slotopmerking bij 31 : 13.

Van Samuël wordt in dit gedeelte alleen verhaald, dat hij David heeft gezalfd (16 : 13) en hem tegen Sauls tomeloze vervolgingswoede in bescherming heeft genomen (19 : 18—24) — overigens twee uiterst belangrijke momenten. Zijn dood wordt vermeld in 25 : 1.

Men zie ook hetgeen inzake beweerde doubletten en tegenstrijdigheden betreffende cap. 16—31 is opgemerkt in de Inleiding § 4 sub C.

HOOFDSTUK 16

David, door Samuël gezalfd, treedt bij Saul in dienst

1—13. *De zalving van David*

Deze pericoop is door velen als een toevoeging van later hand beschouwd, volgens Vriezen behoort zij zelfs waarschijnlijk met „de stukken van het Samuël-verhaal" uit cap. 1—3 tot hetgeen pas na de voltooiïng

van „het grote hoofdverhaal" (bz. 144) hiermede werd verbonden. VdBorn acht het de vraag of wij hier met feiten te doen hebben. Voor De Vaux is dit niet eens een vraag (zie dl. I blz. 171). Uitwendige gronden zijn er voor dit gevoelen niet aan te voeren. Uitgaande van enkele trekken van overeenkomst met het verhaal van Sauls zalving — door Schulz kort geformuleerd als volgt: „Die Hauptpersonen sind beidemal tätig im Dienste der väterlichen Herden. Saul sucht die verlorenen Eselinnen, David hütet die Schafe. Beide werden von Samuel zu einem Opfermahl eingeladen und danach heimlich gesalbt", blz. 250 — heeft men aangenomen dat onze pericoop naar analogie van cap. 9 door „het bewonderende nageslacht" (VdBorn) verdicht moet zijn: David mocht hierin niet achterstaan bij Saul. Terecht wordt tegen deze conclusie, en tegen de methode als zodanig, verzet aangetekend door Hertzb en Gutbrod, waarvan laatstgenoemde vooral ook wijst op de zeer belangrijke verschilpunten (Saul komt ten einde raad bij Samuël terecht, maar deze wordt door God naar Bethlehem gezonden; Saul ontvangt een ereplaats, maar op David wordt helemaal niet gerekend; alle zonen moeten Samuël passeren, maar de minst aanzienlijke wordt gekozen). Maar ook Smith (in de regel niet afkerig van het splitsen van de tekst naar z.g. bronnen) ziet geen grond om in casu aan „a late insertion" te denken en somt tal van argumenten daartegen op, om ten slotte te concluderen: „From the point of view of chapter 15, there is everything to make this section the natural continuation of that". Met deze opvatting gaan we geheel accoord. Juist hier blijkt duidelijk dat David krachtens zijn verkiezing door Jahwe en zalving door Samuël na Saul recht had op de troon, vgl. Koolhaas, blz. 78. Over een bepaald bezwaar van VdBorn wordt gesproken bij vs. 13.

1—5. *Jahwe zendt Samuël naar Bethlehem*

ויאמר enz. — Jahwe spreekt Samuël aan op een moment (misschien weer des nachts, 15 : 10 v.) niet lang na het in cap. 15 verhaalde, maar toch lang genoeg om te beginnen met een zacht verwijt. עד־מתי ook in 1 : 14, doch nu met part. (evenals 1 Kon. 18 : 21): *hoe lang gaat gij voort leed te dragen* enz. De uitdrukkingen zijn gelijk aan die in 15 : 35, 22 en 26; zie aldaar. Tegenover אתה staat ואני: *terwijl Ik hem toch verworpen heb* enz. Jahwe wil zijn werk voortzetten en Samuël mag Hem daarbij van dienst zijn; „il faut préparer l'avenir" (Med). Vandaar het bevel מלא enz. De naam ישי, LXX Ἰεσσαι, kan volgens Kö.Wb Kurzform von ישעיה (= „Jahwe ist Heil") zijn, maar men kan eerder een Kurzform van ישיה, 1 Kron. 7 : 3 vermoeden. 1 Kron. 2 : 13 heeft אישי. Volgens Med schijnt de naam af te komen van שוה = par fuit; hij vertaalt „Il (Yahweh) rétribue". Ook deze verklaring is onzeker. De woonplaats van Isaï was Bethlehem, gelegen 8 km ten Z. van Jeruzalem, thans = Bēt-lahm. Volgens Böhl BKW I is de gewone vertaling „broodhuis" (zo ook Van Deursen in BE) misschien volksetymologie, hetgeen zou afhangen van de vraag of Bethlehem identiek is met Bit-Ninib uit de Amarnabrieven. ראה met ל (= zich kiezen, zich voorzien van) ook vs. 17, Gen. 22 : 8, vgl. 41 : 33; 2 Kon. 10 : 3, dus: *want onder zijn zonen heb Ik Mij een koning uitgezocht.* לי houdt in dat de koning allereerst Jahwe's dienstknecht zal zijn. De koningskeuze komt principieel alleen aan Hem toe, vgl. 9 : 15 v.

Heel deze pericoop bewijst niet alleen dat Samuël scherp wist te onderscheiden tussen zijn eigen gedachten en de woorden van Jahwe, maar tevens

hoe vertrouwelijk zijn omgang was met zijn God. Met vrijmoedigheid brengt hij een bezwaar in (vgl. Mozes in Ex. 3 : 11, 13). איך enz. behoeft niet te wijzen op bangheid bij Samuël, maar daar zijn weg van Rama naar Bethlehem langs Gibea leidt (vgl. Hertzb), zal deze ongewone reis stellig Saul ter ore komen en bij hem verdenking wekken. Hij kan immers vermoeden dat, nu Jahwe een ander in zijn plaats wil zetten (zie 15 : 28) Samuëls reis daarmede verband houdt. Als hij Samuël zou laten grijpen en doden, zou zijn zending mislukken, zo o.a. Smith, Goldman. De opmerking is juist, maar Samuël is enigszins voorbarig. Jahwe was nog niet uitgesproken. Hij beveelt Samuël *een jonge koe* mee te nemen. עגלת ב' alleen nog Deut. 21 : 3, Jes. 7 : 21; ook zonder ב' is een koekalf bedoeld, b.v. Gen. 15 : 9. בידך — vgl. 14 : 34. ויאמר — nl. tot de mannen van Bethlehem en eventueel anderen die hem ondervragen zouden. לזבח (= *om een slachtoffer te brengen*) staat met nadruk voorop, ook in vs. 5; zie Ges-K § 114 g. Dit antwoord zou wel niet volledig, maar toch volkomen waarachtig zijn. De zalving moest echter geheim blijven (vgl. 9 : 27), ook terwille van de zoon van Isaï zelf, daarom was een zekere camouflage nodig (hetgeen Gutbrod verwerpt). In de term זבח is de offerhandeling èn de volgende maaltijd aangeduid (vgl. 1 : 3, 9 : 12 v.). Tot de laatste moest men in elk geval genodigd zijn. 3 a spreekt uitsluitend van een nodiging van Isaï, maar zij geldt ook voor diens zonen, vs. 5. קרא kan blijkbaar zowel door ב als door ל (vs. 5 slot) gevolgd worden; wijziging van ב in ל (Smith, zie BH) is onnodig; dat LXX beide malen εἰς την θυσιαν heeft, is niet beslissend. De Groot vertaalt בזבח „ter gelegenheid van het offer", vgl. Schulz. ואנכי laat sterk uitkomen dat het initiatief geheel van Jahwe uitgaat. Samuël moet nadere instructies maar afwachten. לי — vgl. vs. 1.

ויעש enz. — Samuël doet precies wat Jahwe gezegd heeft en bereikt Bethlehem. Is hij vroeg in de morgen op weg gegaan, dan kan hij (ook met een rustpauze) nog in de voormiddag zijn aangekomen.

Over חרד zie bij 13 : 7. Blijkens לקראתו gaat het hier (evenals 21 : 2, Hos. 11 : 10 v.) met gaan of komen gepaard. Wij kunnen vertalen: *bij zijn aankomst in Bethlehem gingen de oudsten van de stad hem ontsteld tegemoet*. Iemand had de profeet dus al op een afstand zien komen en hen gewaarschuwd. Over de mogelijke oorzaak van hun vrees is niets met zekerheid te zeggen; de meeste comm. neigen tot de gedachte dat Samuëls onverwacht bezoek in verband moest staan met mogelijke overtredingen of misbruiken in Bethlehem (zo b.v. Keil, Leimb, De Groot, Med, Schneider), terwijl Hertzb vermoedt dat de oudsten niet wensten gemoeid te worden in het geschil tussen Samuël en Saul. Dit laatste is wel heel ver gezocht. Gelet op het grote gezag dat de oude profeet nog steeds genoot, is het echter begrijpelijk dat zijn onvoorbereide komst verwondering en zelfs enige ongerustheid baarde. Dit laatste element is niet weg te redeneren (zoals Schulz, Goldman en Ehrlich beproeven), want hun vraag getuigt ervan, vooral omdat שלם vooropstaat (Ges-K § 150 a, vgl. 141 n) en Samuël terstond met שלום antwoordt (vgl. 2 Kon. 4 : 26, 9 : 17 vv. ook daar is bezorgdheid in 't spel). Hij neemt hun ongerustheid weg, geeft kennis van zijn opdracht (vgl. vs. 2) en nodigt hen uit: *heiligt u en neemt met mij deel aan het offer(feest)*. Ongetwijfeld was er te Bethlehem een offerplaats, zie 20 : 29. De „heiliging" zal in dit geval wrsch. uitsluitend bestaan

hebben in het wassen van het lichaam en het aantrekken van schone feestkleding (in Ex. 19 : 10, 14 v., Joz. 7 : 12 beschikte men over meer tijd). ויקדש enz. houdt vermoedelijk in dat Samuël in de woning van Isaï aan deze en zijn zonen de nodige aanwijzingen gaf voor hetgeen hun te doen stond om (in ceremoniële zin) rein bij de plechtigheid tegenwoordig te zijn. Dat hij in Isaï's woning binnenging, behoefde niemand te bevreemden, want ook deze was een van de oudsten, 17 : 12, bovendien uit een beroemd geslacht, Ruth 4 : 22. Goldman meent nu dat Samuël van deze gelegenheid gebruik gemaakt heeft om zijn opdracht te vervullen en David te zalven, dus nog vóór het offer. Een bezwaar hiertegen zou zijn, dat vs. 11 aan het slot de indruk geeft dat het reeds tijd is voor het offermaal, maar dit behoeft er niet beslist uit afgeleid te worden. Het aantrekkelijke van Goldman's gevoelen is: 1. dat in deze gedachtengang vss. 6 vv. onmiddellijk aansluit bij vs. 5, en vooral ook 2. dat men zo niet voor de moeilijkheid komt te staan, dat de oudsten reeds tegenwoordig waren, toen David gezalfd werd. Volgens vs. 13 a geschiedde dit in de familiekring. Daarom is het meest aannemelijk, dat het toneel van 6—13 a zich reeds had afgespeeld, voordat de oudsten in feestkledij terugkwamen. Weliswaar noemt de tekst de oudsten niet meer (vgl. Hertzb), maar stellig hebben zij toch aan Samuëls uitnodiging (vs. 5) gehoor gegeven.

6—13. *De zalving van David*

בבואם — *toen zij binnenkwamen*, nl. in het vertrek waar Samuël met Isaï hen wachtte, zie bij vs. 5. אליאב = God is vader (Oost.; volgens anderen: mijn God enz.). Zie over Isaï's gezin bij vs. 13. ויאמר — nl. bij zichzelf, dus... *dacht hij*. אך, uiting van verrassing (ook b.v. Gen. 26 : 9), *waarlijk*. De voorslag om te lezen נֶגֶד (zie BH, Köh-B) heeft wel iets aantrekkelijks, maar vindt bij geen enkele tekstgetuige steun, daarentegen wel bezwaar bij Schulz, die zich echter voor zijn vertaling „bei Jahwe paszt sein Gesalbter" niet kan beroepen op Gen. 2 : 18, 20 (waar staat כנגד). נגד י' ook 12 : 3. Wij zeggen het anders, nl.: *Jahwe's gezalfde* (d.i. hij die Jahwe wil laten zalven) *staat vóór Hem!* Samuël weet: ook Jahwe zelf is aanwezig. Terecht, maar Hij oordeelt anders dan zijn dienstknecht, anders dan de mensen gewoonlijk doen. Hij zegt tot Samuël אל־תבט enz., d.i. *zie niet op zijn voorkomen noch op zijn hoge gestalte* (Ges-K § 132c „das Hohe seiner Statur"). Eliabs gestalte herinnerde aan die van Saul, 9 : 2, 10: 23 v.. מאסתי als vs. 1, doch dáár in positieve, hier in negatieve zin (Schulz): *Ik ben hem voorbijgegaan*. Vs. 7 kan het kernvers van deze pericoop heten, want het openbaart de reden waarom Jahwe de zalving van David zo geënsceneerd heeft, dat duidelijk aan het licht treedt het onderscheid tussen het oordeel van God en dat van de mensen (vgl. Jes. 55 : 8). כי leidt een verklarende zin in, welke weer door een tweede met כי nader wordt toegelicht. De eerste is onvolledig en luidt *immers niet (op) wat de mens ziet (komt het aan)* — aldus de NV en ongeveer evenzo de Groot, Med, vgl. ook Goldman, Luther. De LXX heeft vertaald alsof er כאשר (= ὡς) staat en de zin aangevuld met ὄψεται ὁ θεος; zo vertalen ook Smith, Schulz, Leimb, Rehm, VdBorn, vgl. BH en de LV. Elke vertaling moet voor de duidelijkheid wel een aanvullend woord gebruiken, maar tekstwijziging is onnodig,

zie ook De Boer. Nu volgt: *want de mens ziet aan wat voor ogen is, maar Jahwe ziet het hart aan.* Het eerste had ook Samuël gedaan. לבב is het „verborgen innerlijk van de mens" (Von Meyenfeldt), vgl. 1 Kon. 8 : 39. De vertaling van Gutbrod „wählt doch der Mensch mit dem Auge, Gott aber ersieht mit dem Herzen" zou de praep. ב vereisen.

ויקרא enz. — *toen riep Isaï Abinadab* (vgl. 7 : 1) *en liet hem aan Samuël voorbijgaan.* ויאמר moet ook nu slaan op wat Samuël tot zichzelf zegt, want bij Eliab heeft hij ook niet overluid gesproken. Zo gaat het ook weer bij שׁמה, wiens naam in II 13 : 3, 32 luidt שׁמעה, wrsch. een Kurzform van שׁמעיה = Jahwe heeft gehoord. Ook ditmaal is er (evenals b.v. in 14 : 36—43) in het verhaal een toenemende spanning. Als alle zeven zonen ('שׁבעת ב letterlijk = zijn zevental zonen) door Isaï aan Samuël zijn voorgesteld, zegt deze overluid לא בחר enz. d.i. *Jahwe heeft geen van deze verkoren* (evenzo De Groot, Med, VdBorn e.a.). Het gaat niet aan om de woorden אל־ישׁי als „unrichtiger Zusatz" (Schulz, ook VdBorn, de LV) te schrappen. Zij vormen een wezenlijk element van het verhaal en houden dan ook in, dat „Isaï bis zu einem gewissen Grade als unterrichtet (soll) gelten" (Hertzb; aldus de meeste comm.). In cod. B van de LXX ontbreken de woorden „tot Isaï", maar cod. A heeft ze wel. Hoeveel Isaï weten mocht, daarover vernemen wij niets, maar Samuëls handelwijze maakte enige opheldering toch wel onvermijdelijk. Zie verder bij vs. 13.

Vs. 11 brengt de oplossing. Voor Samuël staat vast dat er bij hem geen misverstand is t. a. v. Jahwe's bevel. Vandaar zijn vraag. תמם is hier: compleet, voltallig zijn, vgl. Deut. 2 : 16, dus: *zijn de jongelingen er allemaal?* In het antwoord van Isaï trekt שׁאר de aandacht (hier qal, elders steeds de nif.), maar het geeft goede zin en behoeft niet geschrapt te worden (op grond van LXX, zie BH, ook Schulz). *De jongste* is nog over, liever: *ontbreekt nog, maar zie: hij weidt de schapen.* רעה met ב ook 17 : 34, Gen. 37 : 2. Blijkbaar heeft men gemeend dat de jongste zoon en broeder — volgens Caspari „bisher nicht als geschlechtsreif und daher nicht kultfähig (blz. 189) — wel gemist kon worden: er moest toch wel iemand op de schapen passen! (vgl. 17 : 28). Ook in dit kleine trekje komt weer Gods bedoeling uit: Hij wil juist verkiezen wie door de mensen niet of nauwelijks geteld wordt, vgl. Asmussen, Schneider, Hertzb, Langman, Schelhaas; sommigen wijzen daarbij op 1 Cor. 1 : 27. Samuël gaat hiervan iets vermoeden en beveelt שׁלחה enz.: *laat hem halen, want wij zullen niet aan tafel gaan, voordat hij hier gekomen is.* Eigenaardig is het gebruik van סבב, dat krachtens de samenhang wel moet zien op het plaats nemen aan de tafel (aldus de meeste comm. en vertt.), maar op zichzelf alleen aanduidt het vormen van een kring, Gen. 37 : 7; Kö.Wb vertaalt „eine Tischrunde bilden". Samuël laat dus gevoelen dat de kring zonder de jongste zoon niet volledig is. De maaltijd zelf werd wrsch. in een open tent nabij de offerplaats gehouden, zie 9 : 13, 19, 22.

Vs. 12—13. וישׁלח enz. — subj. is Isaï. David is geen kind meer, stellig wel 16 à 17 jaar oud, zie bij vs. 13. 12a beschrijft zijn voorkomen in drie trekken. Vooreerst ודמונא d.i. „rötlich", Köh-B), wat moet zien op de gelaatskleur, de frisse kleur van iemand, die dagelijks buiten in de zon vertoeft, kenmerk van de jeugd, 17 : 42 (sommigen b.v. Med, denken aan de kleur van het haar, maar dit

zou dan wel nader aangeduid zijn; ertegen pleit 19 : 13, zie Gutbrod). Verder is hij יפי עינים = schoon van ogen, en in de derde plaats טוב ראי = goed, bevallig, van uiterlijk; de laatste uitdrukking ziet op het gehele voorkomen, dat een aantrekkelijke indruk maakt; het signalement is zonder twijfel gunstig bedoeld; de jongen is „d'une beauté mâle et virile qui unit la force à la grâce" (Med). We kunnen vertalen: *hij had een blozend gelaat, daarbij mooie ogen en een schoon voorkomen.* עם doet tussen twee adj. vreemd aan, maar is toch wel oorspronkelijk (LXX μετα) en kan als adverb. bedoeld zijn (Keil, Hertzb, zie Brock § 113 „rötlich und dazu usw."). Dat het ook in 17 : 42 voorkomt, pleit sterk voor de MT; aan dit argument laat Schulz geen recht wedervaren; over zijn voorstel tot emendatie zie Hertzb. Duidelijk verneemt Samuël nu de stem van Jahwe: קום enz., *welaan, zalf hem, want deze is het.* Hij gehoorzaamt terstond, neemt zijn oliehoorn (vgl. vs. 1; in 10 : 1 werd gesproken van een kruik; de קרן is afkomstig van een dier) en zalft David בקרב אחיו = *temidden van zijn broeders.* Schulz en Hertzb verwerpen deze locale opvatting van ב׳ א׳ en menen dat zij niet méér wil zeggen dan „unter, mitten aus"; er was dan niemand bij tegenwoordig, hoogstens alleen de vader. Maar deze opvatting is in strijd met de context. Er staat niet dat David „ausgezeichnet" of „erkoren" werd, maar dat Samuël een bepaalde, concrete handeling aan hem verrichtte: *hij zalfde hem;* over de betekenis van de zalving zie bij 10 : 1. De toevoeging בקרב (niet מק׳) kan hier alleen als plaatsaanduiding bedoeld zijn: in de kring, zie b.v. Goldman. Was dit niet de bedoeling, dan zou de auteur dit wel duidelijk gezegd hebben (evenals 9 : 27), temeer omdat hij nog juist de aanwezigheid van Isaï en de andere zonen vermeld heeft. Wat betreft het geheim karakter van de zalving, àllen zullen dit intuïtief wel begrepen hebben, ook al heeft Samuël geen begeleidend woord gesproken. Een belangrijk onderscheid met de aanwijzing van Saul is echter dat deze weldra in het openbaar bekrachtigd zou worden (10 : 17 vv.), terwijl de zalving van David nog lang geheim moest blijven. Juist dáárom was het echter nodig dat er een kleine kring van ooggetuigen tegenwoordig was, die eventueel zou kunnen bevestigen dat David geen usurpator was, maar door Samuël zelf gezalfd, vgl. Ehrlich. VdBorn e.a. menen dat de uitlating van Eliab in 17 : 28 met deze uitlegging niet te verenigen is, doch dit vers bewijst alleen dat de oudste zoon geen oog had voor Davids ware grootheid en hem wilde kleineren. De verhoudingen bleven voorshands ook gelijk. „L'onction ne confère encore aucun droit à David" (Med). Wel bracht zij hem iets anders van grote waarde: de gave van Jahwe's Geest. ותצלח — zie bij 10 : 5—6, 10, 11 : 6; een belangrijk verschil is nu de toevoeging מהיום enz.: *van die dag af en voortaan.* Bij Saul is er meer een incidenteel en explosief overmeesteren, bij David een geleidelijk in hem binnendringen en hem beheersen. Ook de praep. אל schijnt hierop te wijzen (bij Saul על). Er werd „een wondere stuwkracht in zijn ziel openbaar" (Noordtzij, blz. 111), die zich ook voor anderen merkbaar uitwerkte in zijn buitengewone en veelzijdige begaafdheid, vs. 18.

In een art. *Die Salbung Davids zum König (1 Sam. 16)* bepleit E. Böhlen de mening dat Jahwe aan Samuël een zichtbaar teken gegeven heeft. „Vielleicht muszte jeder der sieben Söhne opfern und bei wessen Opfer

ein bestimmtes Zeichen geschah, der war der neue König" (ZAW 47 (1929) blz. 327). Dit is puur fantasie. Meer valt te zeggen voor Hertzb's opmerking dat vs. 13 een prefiguratie biedt van de nederdaling van Gods Geest op Jezus bij zijn doop, Matth. 3 : 16 en par. In Zoals er gezegd is dl. 9 is een illustratie (no. 10) aan Davids zalving gewijd, zie blz. 126.

De naam דוד, bij de lezer reeds vs. 11 in mente aanwezig, heeft in 1 en 2 Kronieken (en elders, zie Köh-B) de vorm דויד, welke aan een passieve betekenis doet denken. Wrsch. hangt ד' samen met דוד, geliefde (Jes. 5 : 1) en heeft het dezelfde betekenis, zie Med, Schulz. Oost. acht het mogelijk dat ד' is „een afgekorte theofore naam" met de betekenis „lieveling Gods" (blz. 38, vgl. De Groot, Böhl BKW I, maar zeker is dit niet). Verwant is ידידיה, zie bij II 12 : 25. In elk geval hebben we met een zuiver Hebr. eigennaam te doen. David was blijkens vs. 10 de achtste zoon van Isaï, vgl. 17 : 12, 14. Vlg. 1 Kron. 2 : 14—15 waar ook de namen van de vierde, vijfde en zesde zoon genoemd worden, was David de zevende en toch de jongste. Hier wijkt Kron. dus van Sm af en een verklaring hiervan is niet met stelligheid te geven. Wel neemt Pesj. tussen de zesde zoon אצם en ד' nog אליהו als de zevende (zie BH), maar berust dit op een betrouwbare traditie? — Terstond na het (overigens niet meer genoemde) offerfeest keert Samuël naar zijn woonplaats terug.

Onder verwijzing naar hetgeen bij 15 : 1 over het tijdstip van Davids zalving is opgemerkt, stellen wij thans dat er daarna enige tijd — 1 à 2 jaar — verlopen moet zijn voordat David in zijn omgeving de reputatie verkregen had, waarvan vs. 18 melding maakt. Als hij voor het eerst bij Saul komt, is hij zeker niet jonger dan 18 jaar; wij dateren dit feit in 1022 v. Chr., terwijl wij bij cap. 17 weer circa twee jaar verder zijn, zie 17 : 31, 55—58.

Vlg. M. Noth, Geschichte Israels^4, blz. 165 noot 2, is de naam David „zum Problem geworden" doordat in de Mari-teksten een woord dâwidûm is aangetroffen, dat „Befehlshaber" betekent (Köh-B: „eine Würde") vgl. R. Bach, art. David in RGG. Dit is echter een zeer gewaagde en onbewezen stelling. Hoe zou de eigennaam van Israëls grote koning onvermeld, en alleen zijn (Babylonische?) titel bewaard gebleven zijn? Zowel W. H. Gispen in Chr. Enc., art. Mari, blz. 580, als J. Bright, A history of Israel, blz. 172, noot 121, waarschuwen tegen het zoeken van verband tussen beide woorden. Volgens laatstgenoemde is „that reading (nl. dawidum) doubtful". VdBorn acht het mogelijk dat Davids nomen pr. was Elhanan, II 21 : 19, zie art. David in BW en deze Comm. t.p.; in New Bibl. Dict. wijst T. H. Jones op de merkwaardigheid dat David de enige met deze naam is in het O.T.

Terecht wijst Hertzb erop dat tal van vragen naar allerlei bijzonderheden in onze pericoop onbeantwoord worden gelaten. Zij bepaalt zich tot de hoofdzaak: Davids zalving door Samuël. Bevreemdend is vooral dat een vermelding van Isaï's voorgeslacht, zoals we die in 9 : 1 van Kis vinden, geheel ontbreekt. Een verklaring is weliswaar niet met zekerheid te geven, maar zeer aannemelijk is toch wel het gevoelen van P. A. Verhoef, *Die genealogie van Dawid* (zie Ned. Geref. Teologiese Tijdskrif, Kaapstad, afl. maart 1964, blz. 114—116). V. zoekt de verklaring daarin dat Ruth 4 : 18—22 bevat wat in Sm wordt gemist. Heel het boekje Ruth loopt uit op de genealogie van David. De auteur van Sm was met dit geschrift bekend, kon de bekendheid ermee ook bij zijn lezers veronderstellen en achtte het dus verantwoord de genealogie weg te laten. Daarvoor pleit ook dat hij zonder nadere toelichting verhaalt, hoe David

zijn ouders aan de zorg van de koning van Moab heeft kunnen toevertrouwen, 22 : 3 v.: hij had immers een Moabitische stammoeder! Het boek Ruth is wrsch. niet lang na Davids dood geschreven, zie mijn KV van Ruth[3], 1965, blz. 120 v.

14—23. *Saul neemt David in zijn dienst*

Zie over de centrale betekenis van vss. 13—14 in dit gedeelte de inleidende opmerkingen op blz. 311. De רוח יהוה is dezelfde als vs. 13; er is dan ook een innige samenhang. Om die reden wordt het perf. סרה terecht vrij algemeen opgevat als plusq. (niet door Caspari, Med): *De Geest van Jahwe was echter van Saul geweken,* nl. na zijn verwerping, cap. 15. Tot zo lang had Jahwe hem nog tot op zekere hoogte zijn leiding, bijstand en bescherming verleend, maar hieraan is nu een einde gekomen. Zakelijk is te vergelijken de situatie van Simson, Ri. 16 : 20. De uitspraak veronderstelt dat er (afgedacht van de extra-ordinaire actie van de רוח י' als in 11 : 6 ook) een blijvend contact (Scheepers spreekt van een „kontinuele verbintenis", blz. 158, 160 v.) geweest was tussen Saul en Jahwe; zie Scheepers, blz. 206 vv., over de nauwe band (feitelijk een innige eenheid) tussen Jahwe en de Geest van Jahwe. In nauw verband met 14a volgt nu in 14b ובעתתו enz. ב' pi. is frequent in Job (b.v. 3 : 5, 7 : 14) in de betekenis verschrikken, beangstigen. Het perf. cons. ziet op een herhaald gebeuren (Ges.K § 112 h, evenzo Joüon, § 119 v.), ook de context pleit daarvoor, dus: *en een boze geest, afkomstig van Jahwe, kwam hem telkens verschrikken.* מאת י' is juist zo gebruikt als in Num. 11 : 31 met betrekking tot de wind. Duidelijk ligt hierin tweeërlei: 1. dat Jahwe ook boze geesten en machten regeert en zij alleen onder zijn toelating of op zijn bevel hun activiteit kunnen ontplooien (zie b.v. Ri. 9 : 23, 1 Kon. 22 : 22 v., Job 1 : 12, 2 : 6; vgl. II 24 : 1 met 1 Kron. 21 : 1), zie A. de Bondt, *De Satan,* Bosch en Keuning, Baarn, blz. 17 vv., maar ook 2. dat Jahwe deze geest uitzendt en zich van hem bedient om Saul te straffen voor zijn ongehoorzaamheid, zie b.v. Keil, Leimb, Med, Schelhaas, Oosterhoff, Hulst. Het sobere bericht is te zien als het begin van een proces, waarin Saul steeds meer onder invloed komt van een boze, kwaad-aardige macht, die hem meer dan eens drijft tot een moordaanslag, 18 : 10 v., 19 : 9 v., vgl. 20 : 30 vv., 22 : 16 vv. Men kan hier wel spreken van een geestesziekte die gepaard ging met vlagen van razernij (b.v. Goldman: „manic depressive psychosis"), maar de gegevens „zijn niet voldoende scherp om de aard der ziekte met zekerheid vast te stellen" (De Groot, die ook lit. hierover noemt, blz. 137). Ongetwijfeld was er verband met de omstandigheid dat Saul als door God verworpen ook wist dat niet zijn eigen zoon hem zou opvolgen (13 : 13 v., 15 : 22 vv.), hetgeen hem zwaarmoedig en wantrouwend moest maken (18 : 9), maar de eigenlijke oorzaak van zijn geesteskwelling is toch de werking die van de boze geest op hem uitgaat (vgl. Kroeze, blz. 76 vv.; ook Schneider die evenals Leimb terecht betwijfelt of in Sauls geval van bezetenheid gesproken kan worden). De רוח ר' wordt door het adj. of door אלהים (vss. 15 v.) duidelijk onderscheiden van de רוח י', ook 18 : 10; alleen in 19 : 9 staat ר' ר' י', een verkorte uitdrukking voor ר' ר' מאת יהוה (Keil). Men zie ook Scheepers, blz. 100 v. en 113 v.

Naar alle waarschijnlijkheid was de werking van de boze geest op Sauls ziels-

gesteldheid en zijn gedragingen in het eerst nog niet zo hevig. Maar voor zijn huisgenoten bleef zij niet verborgen. Voor zijn dienaren staat vast dat zijn abnormale buien van angst of toorn een bovennatuurlijke oorzaak hebben. Merkwaardig is dat zij dit vrijmoedig tot hem kunnen zeggen, de zaak ook bij haar naam noemen en dat Saul zelf „in Stunden der Ruhe und der Klarheit" „einen gewissen Abstand" (Asmussen) van zijn kwaal kan nemen. Dit wijst op een goede verstandhouding. Het part. מבעתך bewijst wel de aanwezigheid van de boosaardige inwerking uit de geestenwereld, maar toch draagt deze blijkbaar een intermitterend karakter. De dienaren (van Sauls gezinsleden vernemen wij niets) komen met een voorstel, dat wel geen radicale genezing, maar toch aanmerkelijke verlichting van het lijden beoogt: *onze heer spreke toch en uw knechten, die u ten dienste staan, zullen iemand zoeken die de kunst verstaat op de lier te spelen.* Bij deze vertaling is aangenomen, dat vóór עבדיך een ו (door haplografie) is uitgevallen, zo ook BH (de MT geeft drie asyndetisch opeenvolgende zinnen, zie Keil, Schulz; Hertzb e.a. voegen een ו in vóór יבקשו). In ידע מ' zijn wrsch. twee verschillende zegswijzen, nl. ידע לנגן en מנגן, „zusammengeflossen" (Ges-K § 120b noot; vgl. Hertzb; Brock § 130a handhaaft de MT, maar vertaalt „zu spielen"). Over כנור zie bij 10 : 5. Ook hier verdient lier de voorkeur boven citer, een liggend instrument. De lier was kleiner en handiger in het gebruik (Med heeft nog harp, Schulz en De Groot citer, Hertzb en VdBorn lier). Het tokkelen (נגן) geschiedde met een stokje in de rechterhand, zie בידו. *Wanneer dan een* (niet: de) *boze geest van God over u komt enz.* De nazin begint met ונגן: *dan moet hij die bespelen en zal het weer goed met u worden.* Bij וטוב לך is geen bepaald subject, vgl. vs. 23. De LXX voegt nog toe : και ἀναπαυσει σε. In de oudheid werd algemeen gunstige invloed toegekend aan de muziek, bepaaldelijk ook op geestelijk gestoorden (Goldman; vgl. Keil, Schulz, Med), natuurlijk kan de uitwerking zeer verschillend zijn, zie b.v. 10 : 5, 2 Kon. 3 : 15; „es kommt eben an auf die Art der Musik" (Schulz). Saul luistert naar deze raad en geeft terstond opdracht voor hem uit te zien (ראו־נא לי, vgl. vs. 1) naar een man, מיטיב לנ', d.i. *die goed kan spelen.* Naar het schijnt ging het aan het hof zeer eenvoudig toe; in later tijd was dit anders, zie b.v. II 19 : 35 (MT : 36) en vgl. De Vaux I, blz. 215 vv. ויען enz. — deze reactie op het koninklijk bevel (vs. 17), komt van אחד מה': een van de *knechten,* wrsch. door hun jeugd en hun positie onderscheiden van de עבדים vss. 15 v. (De Groot: een van de ondergeschikten). Deze is persoonlijk bekend (ראיתי) met David, hij noemt allereerst zijn afkomst; vervolgens somt hij op: ידע נ': *bedreven in het snarenspel;* גבור ח' = *een dapper man;* איש מ' = *bekwaam om te strijden;* נבון ד' = *wel ter tale;* deze uitdrukking wijst mogelijk op Davids gave om bij het spel ook eigen liederen te zingen; איש תאר betekent letterlijk alleen een man van gestalte, de LXX voegt ἀγαθος bij (vgl. Gen. 39 : 6), maar het is niet nodig dit over te nemen, zie Smith, Schulz, De Boer; wij kunnen zeggen: *welgebouwd.* Het prijzende getuigenis culmineert in ויהוה עמו, hetgeen voorspoed en zegen te kennen geeft, zie 10 : 7, Gen. 39 : 3, 21 vv. Bij de boze geest werd gesproken van Elohim, thans valt de naam van Jahwe, Israëls God. De lof inzake Davids dapperheid en strijdvaardigheid kan berusten op bekendheid met bepaalde prestaties als vermeld in 17 : 34 vv., maar kan ook aanduiden wat de spreker in David ziet (vgl. Oosterhoff); het behoeft

hier werkelijk niet te gaan om toevoegingen van een latere redactor (VdBorn e.a.). Wel is aannemelijk dat deze gehele reputatie vrucht is van Davids ontwikkeling en optreden in de jaren na de zalving (zie bij vs. 13). Bovendien wist de spreker dat kwalificaties als „een dapper man, een goed soldaat" bij Saul tot aanbeveling strekten (zie 14 : 52 en vgl. Schulz, De Groot, Hertzb).

וישלח enz. — Dat Saul gehoor geeft aan het hem verstrekte advies bewijst wel hoezeer hij uitziet naar genezing. Uit de vermelding van de naam דוד en אשר ב' (in vs. 18 niet genoemd) volgt dat Saul nog nadere inlichtingen heeft ingewonnen, maar de auteur gaat dit voorbij, daar hij beide in vss. 11 en 13 heeft vermeld. De eigenlijke reden van Sauls verzoek wordt verzwegen; wat hem deerde behoefde niet onnodig bekendheid te verkrijgen. Voor Isaï schijnt het dus of de koning eens met zijn jongste zoon wil kennis maken om hem eventueel in zijn dienst te nemen; zeker gebeurde dit wel meer (14 : 52). Saul vraagt het heel beleefd, ook vs. 22. Terecht merken Gutbrod en Schneider op dat alles tot nu toe gaat zonder het machtsmisbruik, voor hetwelk Samuël heeft gewaarschuwd, 8 : 11—18. Tussen de regels lezen wij dat Saul ook in Juda als koning erkend werd en dat Davids zalving niet ruchtbaar was geworden. Toch zal Isaï wel verband hebben gezien tussen dit feit en de komst van Sauls boden, in die zin dat Jahwe op deze wijze David aan het hof wilde brengen. Bereidwillig zendt hij zijn zoon en geeft hem een geschenk voor de koning mee, dat getuigt van „een nogal lage levensstandaard" (De Vaux I, blz. 133, 248, evenzo Goldman; Gutbrod oordeelt anders). Het werd niet passend geacht met ledige handen te verschijnen voor de representant van Jahwe (vgl. Ex. 23 : 15). Het geschenk dient als eerbewijs, misschien ook (indirect) als bijdrage voor het onderhoud van David zelf gedurende zijn verblijf bij Saul. De MT noemt allereerst חמור, maar dit woord kan moeilijk met het volgende לחם tot één begrip verbonden worden (Ges-K § 129 doet dit wèl, maar corrigeert zichzelf door voor te stellen עשרה). De LXX heeft γομορ, maar ook dit past niet bij לחם (een gomer is een inhoudsmaat van $^1/_{10}$ efa, Ex. 16 : 36); Luc heeft ingelast και ἐπέθηκεν αὐτῷ (zie BH), de Vulg: asinum plenum panibus. Geen enkele vertaling neemt zonder meer genoegen met de MT; men kan wel aan een opsomming denken (zoals de NV: een ezel, brood), maar ook dan zou er tenminste ולחם moeten staan. Juist het ontbreken van een ו bewijst dat ח' ל' toch wel als één begrip bedoeld is. Maar dan is het ook alleszins waarschijnlijk dat vóór ל' een getal te lezen is en dat ח' bij vergissing is ontstaan uit een oorspronkelijk חמשה (Schulz), vgl. 21 : 3 (MT : 4), dus: *vijf broden, een zak wijn en een geitebokje*, vgl. 10 : 3; נד' ע' is frequent in Ri., b.v. 6 : 19. Is deze emendatie juist, dan had David dus geen rijdier bij zich, maar dat wordt ook 17 : 17 v. niet vermeld. Tussen 21a en 21b is een zekere afstand. David komt bij Saul aan en treedt voorlopig in zijn dienst. Feitelijk komt hij op proef. Bij ויעמד enz. herinneren Schulz e.a. aan de Assyrische term voor hovelingen: manzaz pâni. De kennismaking ontwikkelt zich daarna in gunstige zin. Wellicht heeft zich al vrij spoedig een geval voorgedaan als in vs. 23 wordt beschreven. Het resultaat is: *Saul kreeg hem zeer lief en (David) werd zijn wapendrager*. Wij zijn hier weer een stap verder: David krijgt na enige tijd een vaste aanstelling; feitelijk blijft hij harpspeler, maar Saul denkt in militaire termen en benoemt David dus tot נשא כ', zie

hierover bij 14 : 1. „Den Titel „Waffentrager" bekommt David wohl nur um der Form willen" (Schneider), het is zakelijk zoveel als ons adjudant. Daarom is het ook niet wrsch. dat dit bericht al vooruitgrijpt op 18 : 2 (zie mijn KV, blz. 203, ook Schelhaas); na cap. 17 klimt David op tot veel hoger rang, zie 18 : 5. Dat er aan deze positie geen militaire verplichtingen voor David verbonden waren, blijkt duidelijk uit 17 : 15. Het strekt Saul tot eer dat hij deze beschikkingen niet treft zonder Isaï daarin te kennen. וישלח enz. — zie bij vs. 19. Diens toestemming wordt als vanzelfsprekend verondersteld. כי מצא enz. — de oorzaak was stellig gelegen in Davids aantrekkelijke persoonlijkheid, zijn charme, zie 18 : 1, 5, 28, maar toch ook in wat de auteur er onmiddellijk op laat volgen, dat Saul baat vond bij Davids snarenspel. Over והיה als inleiding van vijf opeenvolgende perf. cons. frequentativa zie Ges-K § 112 ee en oo. *En telkens wanneer de geest van God over Saul kwam* (אל is hier vrijwel = על, vs. 16), *nam David de lier en speelde erop; dan kreeg Saul verlichting: het werd goed met hem en de boze geest week van hem.* Alleen hier en Job 32 : 20 treffen wij de qal aan van רוח, telkens met ל; de stam houdt (ook in hif.) de idee van ruimte in: lucht, verademing krijgen. Voor Saul betekende dit wel geen blijvend herstel, maar toch een ontzaglijke verlichting van zijn lot, vgl. D. Bouman, *Melodie der Verten,* Theol. Ref. 1965, afl. 4. Maar dit komt ook David ten goede, want nu ontvangt hij op deze wijze een unieke en ongezochte voorbereiding op zijn bestemming als koning. En dit is juist (zoals vele comm. opmerken) de bedoeling van Jahwe, wiens bestuur gaat ook over alwat in vss. 14—23 is verhaald. Al heeft Saul het van verre niet vermoed, hij staat bij zijn beslissingen in dienst van Israëls God, die hem gebruikt om David „die ersten Stufen nach dem Thron machen zu lassen", en daarin blijkt „diese Episode... wirklich die Fortsetzung der Salbungsgeschichte" te zijn (Hertzb; vgl. ook Leimb, Asmussen, Schneider, Gutbrod, Schelhaas). Op te merken valt nog dat vss. 21—23 betrekking hebben op de gehele periode tot aan de e.v. inval der Filistijnen, 17 : 1 v. Deze tijd welke voor Davids vorming van groot belang geweest is en waarin hij — zij het met tijdelijke onderbrekingen, zie 17 : 15 — in Sauls omgeving vertoefde, kan wel circa twee jaar geduurd hebben, volgens onze datering (in § 6) dus ongeveer van 1022—1020 v. Chr. Er zit een zekere vaart in deze verzen (vgl. Schulz). De auteur haast zich om te komen tot het verhaal van Davids eerste grote wapenfeit, waardoor hij opeens in het volle licht komt te staan en als een blikvanger de aandacht van geheel Israël trekt.

In het bij 1 : 23 vermelde art. van I. H. Eybers worden enkele zeer fragmentarische gegevens uit 4 Q vermeld, welke bij cap. 16 behoren. In de meeste gevallen (het betreft in totaal 9 regels uit vss. 1—11) is er overeenstemming met de MT. De verschillen betreffen voornamelijk scriptio def. in vss. 6 en 7, waar de MT scr. plena heeft. Van enig zakelijk belang is slechts de lezing (in 4 Q) van הראה vóór ויאמר in vs. 4. Dit woord heeft dáár evenwel geen zin. Wel heeft de LXX ὁ βλεπων, maar dan als voc. aan het eind van de oratio recta der oudsten. Voor tekstwijziging is hier dus in geen geval genoegzame grond.

HOOFDSTUK 17

David behaalt ten aanschouwen van Israël de overwinning op de kampvechter der Filistijnen

Literatuur:

P. A. H. de Boer, 1 Samuel XVII, OTS I (1942), blz. 79—103.

A. Noordtzij, In het Eikendal (Om de heilige erve, blz. 83—128).

R. de Vaux, Les combats singuliers dans l'A.T., Biblica, vol. 40 (1959), blz. 495—508.

Over de verhouding van cap. 17 tot cap. 16 raadplege men de opmerkingen op blz. 35 v. en 44 v.

Met Hertzb's inleidende uitspraak dat dit cap. aan de uitlegging „erhebliche Schwierigkeiten" biedt, zal ieder die de feitelijke gegevens in ogenschouw neemt, geredelijk instemmen. Wat Hertzb dan in de eerste plaats noemt — het bericht uit II 21 : 19 over Elchanans tweegevecht met Goliat — berust echter op een misverstand. De MT moet hier naar 1 Kron. 20 : 5 gecorrigeerd worden, zie deze Comm. t.p. Hertzb zelf verwijst trouwens naar 21 : 10 en 22 : 10, die David kennen als de man die Goliat verslagen heeft, hetgeen bevestigd wordt door 18 : 6 v., 19 : 5. (H. noemt 21 : 5 en 22 : 5, maar dit moet een vergissing zijn), vgl. over deze kwestie ook Young, blz. 182.

Het grote probleem van cap. 17 draagt een tweeledig en daardoor gecompliceerd karakter. Wanneer men het stuk *op zichzelf* neemt, kan het de indruk geven onbekend te zijn met de traditie van Davids geheime zalving en van zijn indiensttreding als harpspeler bij Saul, cap. 16. Velen lezen vss. 12—15 als de eerste vermelding van David en het gezin van Isaï, en in vss. 32—39 de eerste ontmoeting van Saul en David. Terwijl David in 16 : 21 al Sauls wapendrager heet, trekt hij toch niet mee in de strijd en schijnt Saul hem zelfs in het geheel niet te kennen, vss. 55 en 58. Maar nu is het merkwaardig dat juist die gedeelten, die met cap. 16 het moeilijkst in overeenstemming zijn te brengen, in de LXX cod. B geen equivalent hebben, terwijl ze in cod. A wèl vertaald zijn. Vandaar dat wij hier van een complicatie kunnen spreken. Het gaat niet alleen om enkele korte zinsneden, maar vooral om vss. 12—31 en vss. 55—18 : 5, en bovendien om vs. 38b, 41, 42a, 48b, 50 en 51b. Nu zou men bij vss. 38—51 kunnen denken aan korte uitbreidingen (elders niet ongewoon in de LXX), maar bij de twee grote pericopen heeft het alle schijn dat deze opzettelijk zijn uitgelaten, misschien om enkele „Wiederholungen" en „scheinbare Differenzen" te elimineren. Deze veronderstelling (van Keil) moge niet te bewijzen zijn, de vraag naar de oorzaak van het ontbreken van deze pericopen in cod. B is moeilijk op andere manier te beantwoorden, zie VdBorn.

Ongetwijfeld kan men ook van cod. B als de meest oorspronkelijke vertaling uitgaan en aannemen dat de genoemde pericopen en de kleinere Zusätze eerst na het ontstaan van de LXX aan de MT zijn toegevoegd, terwijl dan daarna de Griekse vertaling ervan wèl in cod. A, maar niet in B, zou zijn ingelast. A. zou dan naar de MT „verbessert" zijn. Dit is het gevoelen van Schulz, die zowel in 17 : 55—18 : 5 als in 17 : 12—31 een Zusatz vermoedt en van de laatste zelfs beweert dat men daaraan „eigentlich auch nichts vermiszt" (blz. 285). Nu wil Schulz deze gedeelten welisswaar niet zonder meer schrappen, maar dit is alleen een inconsequentie. Feitelijk vallen ze volgens hem buiten de oorspronkelijke tekst, die naar zijn mening „stark überarbeitet" is (blz. 280). De MT in cap. 17—18 : 5 wordt op die wijze wel ernstig ingekort en verarmd, daar men ook allerminst kan zeggen, dat de betrokken pericopen onbelangrijk van inhoud

zijn of weinig nieuws brengen (zie b.v. 18 : 1—5 inzake de indruk die David op Jonatan maakt en diens reactie op Davids woorden, maar ook de gesprekken in vss. 23—31). Zakelijk stemmen verscheidene comm. met Schulz in: er moeten in de Hebr. tekst van cap. 17 (inclusief 18 : 1—5) twee overleveringen verwerkt zijn, waarvan de ene wèl, de andere niet overeenstemt met cap. 16, terwijl vss. 15 en 31 moeten dienen om de uiteenlopende voorstellingen samen te vlechten (De Groot, VdBorn, Hertzb, De Vaux, Gutbrod, vgl. Beek, blz. 56, Bright, blz. 171).

Feitelijk wordt ieder die zich met het probleem van cap. 17 bezig houdt, gesteld voor de keus om òf de LXX cod. B te volgen, òf zich te houden aan de MT. In zulk een keus zal steeds een subjectief element liggen. Het eerstgenoemde is betrekkelijk het eenvoudigst, want op deze weg vermijdt men de uitgesproken verschilpunten met cap. 16, men vindt in cod. B volgens Rehm zelfs „eine geschlossene, lückenlose Darstellung". Toch is deze „oplossing" te simplistisch en roept zij ernstige bedenkingen op. Als men nl. op vs. 11 terstond vs. 32 laat volgen, betekent dit dat David zich in het leger bevond en reeds de eerste of de tweede dag met zijn voorstel voor de dag kwam. Maar het is toch wel uiterst moeilijk aan te nemen dat alles zo vlot gegaan is. Het bericht dat de legers veertig dagen tegenover elkander gelegen hebben (vs. 16) kan alleen op algemeen bekende feiten berusten. En wat vss. 55 —18 : 5 betreft, na Davids overwinning kan een onderhoud tussen hem en Saul niet ontbroken hebben, terwijl ook door 19 : 1 vv. wordt verondersteld, dat er tussen David en Jonatan al een ontmoeting geweest en vriendschap gesloten is. Mede hierom is niet aan te nemen dat 18 : 6 oorspronkelijk op 17 : 54 volgde en is het dus niet verantwoord de overleveringen, bewaard in 17 : 12—31 en 55—18 : 5, voor producten van latere fantasie, althans voor niet-authentieke uitbreidingen te verklaren. Ook hier moet de oorspronkelijke, d.i. de Hebreeuwse tekst onze norm zijn. Voor de moeilijkheden die deze met zich brengt moeten wij trachten een oplossing te vinden.

Als zodanig kan niet beschouwd worden de uitweg die H. J. Stoebe meent te zien in het aannemen van meer of minder betrouwbare mondelinge tradities in het verhaal (zie zijn art. *Die Goliathperikope* 1 Sam. XVII 1—XVIII 5 *und die Textform der Septuaginta,* VT 6, 1956, blz. 411 vv.) Immers naar welk criterium zouden wij dan bepaalde gedeelten moeten diskwalificeren? Alleen als wij cap. 17 nemen zoals het ons is overgeleverd, en wel onmiddellijk na cap. 16, zullen wij ervoor behoed worden de aangewezen verschilpunten te zien als onverzoenlijke tegenstrijdigheden. De auteur heeft werkelijk wel geweten wat hij deed, toen hij het boeiende en blijkbaar van ooggetuigen afkomstige verhaal juist op deze plaats opnam (zie beneden) en hij is waarlijk niet blind geweest voor het feit, dat niet alles precies klopte in de beide voorstellingen (nl. die van cap. 16 en cap. 17). Als wij deze stukken maar niet a priori los van elkander willen beschouwen, zal het blijken dat wij niet te doen hebben met „incompatible accounts of Davids introduction to Saul" (Goldman). Onder verwijzing naar blz. 35 v. en 44 v. stippen wij hier de volgende punten aan:

1°. Het staat volstrekt niet vast, is minstens disputabel, dat David in vs. 12 wordt ingevoerd als een tevoren nog niet genoemd persoon, zie de exegese. 2°. Evenmin staat het vast dat vs. 15 slechts door de auteur aan het verhaal is toegevoegd met het oog op 16 : 21—23 (dus als verbindingsdraad); indien het vers wèl aan hem te danken is, heeft hij er goede gronden voor gehad David heen en weer te laten reizen; ook indien hij het reeds vond in het oorspronkelijk verhaal, valt daaraan niet te twijfelen; het is dus door ons in elk geval te nemen als legitieme aanvulling van het bericht in 16 : 21—23. 3°. Uit het feit dat David een wapendrager (= adjudant, zie 16 : 21) van Saul was, volgt nog niet, dat

hij ook „in Saul's company" (Goldman) uittrok naar het slagveld. In verband hiermede kan het ook niet bevreemdend of verdacht voorkomen, dat hij niet bij Saul was, maar eerst op diens bevel voor hem verscheen, zoals vs. 31 bericht. 4°. Sauls woord tot David in vs. 33 is niet in tegenspraak met 16 : 18, zie aldaar. David was inderdaad nog jong (circa 20 jaar) en zonder wapenrusting; in overeenstemming hiermee is de indruk die Goliat van hem krijgt, vs. 42. 5°. Tegen de gedachte dat Saul David in vs. 32 voor het eerst ontmoette, pleit dat hij hem daarbij niet naar zijn naam vroeg. 6°. De vraag van Saul aan Abner en diens antwoord zijn op 't eerste gehoor bevreemdend, maar dit pleit juist sterk voor de betrouwbaarheid van deze overlevering; geen glossator uit later tijd zou zoiets gefantaseerd hebben; over de mogelijke oplossing van deze moeilijkheid zie Inleiding, blz. 35 v.

Dat cap. 17 (inclusief 18 : 1—5) op de juiste plaats staat en betrouwbare traditie bevat, vloeit ook voort uit de volgende overweging van algemene aard. Reeds in 18 : 6 vv. wordt een machtig wapenfeit van David verondersteld, waarna hij steeds hoger klimt in aanzien en positie 18 : 12—16, 27—30. Uit talrijke uitspraken klinkt ons dan de algemene verwachting tegen dat hij door Jahwe tot opvolger van Saul bestemd is, zie 20 : 12—17, 21 : 11, 22 : 7, 14, 23 : 17 v., 24 : 21 v., 25 : 28 vv., 26 : 25, vgl. ook II 3 : 17 v. Dit alles is alleen zo te verklaren dat voor aller oog op niet te miskennen wijze was gedemonstreerd, dat David de man was die Israël nodig had en op wie in bijzondere zin de gunst van Jahwe rustte. Deze overtuiging wortelde in de feiten van cap. 17. Men mag aannemen dat er door het aan Jahwe getrouwe volksdeel (niet alleen door Samuël) naar zulk een man werd uitgezien. De tweespalt tussen Samuël en Saul was geen geheim. Na de feiten van cap. 15 was Sauls prestige sterk gedaald. Wie zou hem vervangen? Davids zalving (cap. 16) mocht niet bekend worden. Maar toen heeft Jahwe zelf David geroepen en hem als verlosser aan Saul en Israël „geopenbaard" (Sikkel, blz. 129 v., De Graaf, blz. 73) door zijn geloofsmoed te bekronen met een ongedachte uitkomst, een prachtige overwinning. Dat is de boodschap van cap. 17 en daardoor is het (geen „Nachtrag", maar) een centraal en onmisbaar deel van geheel 1 Samuël.

Zie hierover breder mijn art. *Het geheim der verwachting van Davids koningschap*, GTT 57 (1957), blz. 6 vv., ook Gutbrod, blz. 142; Oosterhoff, opschrift boven cap. 17.

1—11. *Inval der Filistijnen; Goliat daagt Israël uit*

ויאספו enz. — subj. zijn 'פ, voor het laatst genoemd in 14 : 52; op een voor hen gunstig tijdstip (over de datering zie bij cap. 16 slot), *verzamelden* zij *hun* strijdmacht. 'מ is sing. en betekent hier evenals Gen. 32 : 2 (MT : 3), 1 Kron. 12 : 22 (MT : 23) *leger*. Het tweede moment wordt uitgedrukt door ויאספו enz.: *trokken zich samen te Soko*, het derde ויחנו: *en legerden zich*. שׂוכה wordt vrij algemeen geïdentificeerd met Chirbet esj-Sjuwēke (zie b.v. Goldman), door Van Deursen BE echter met het iets meer westelijk gelegen Chirbet Abbad, vgl. Joz. 15 : 35, waar het eveneens genoemd wordt naast עזקה, dat wrsch. lag ter plaatse van de tegenwoordige Tell Zakarija. Daartussenin lag het nog niet teruggevonden אפס דמים (in 1 Kron. 11 : 13 'פס ד). Goldman tekent aan: „the name Socoh has been found on jar handles in this neighbourhood". Uit vs. 2 valt te concluderen dat de legerplaats der Filistijnen lag vlak bij het daar genoemde 'עמק הא = *het Terebintendal*, d.i. het dal van de tegenwoordige Wadi

Ministerium 1971, p. 5, no 2 bijlage

es Sant. Dit dal waarbij Saul c.s. zich legerden, vormde voor de Filistijnen een geschikte „invalspoort" (Van Deursen), wijl men van hieruit toegang kreeg in het gebergte van Juda, zie de uitvoerige beschrijving bij Noordtzij, blz. 98 v. en Atlas, krt. 15, ook 13 en 14. Wij bevinden ons hier in de Sjefelah, het west-Judeese heuvelland, een grensgebied tussen Israël en Filistea. Met Hertzb is wrsch. aan te nemen dat het zomer was, het beekdal dus waterloos (zie vs. 40), zodat de Filistijnen er desgewenst hun wagens konden gebruiken. Vs. 3 verduidelijkt de situatie aldus: *de Filistijnen stonden* (nl. in slagorde, zie ויערכו מ׳, dezelfde term vs. 8, Ri. 20 : 20, 22) *op de berghelling aan de ene zijde en de Israëlieten op die aan de andere zijde, en het dal lag tussen hen in.* Beide partijen waren in de rug gedekt door de heuvel- of bergtop, waar het kamp lag. Voor beide was het gevaarlijk om geheel in de bedding af te dalen. Het kwam er dus op aan „het geduld van de tegenstander uit te putten" (Noordtzij, blz. 101), zodat deze tot de aanval zou overgaan. Hierdoor wordt verklaard dat de Filistijnen, hoewel zeker de sterkste partij, niet verder oprukten. Saul bewaarde het defensief en nam een sterke positie in. Over de terebint zie Bruijel in BE, Møller, blz. 123 v.; volgens Köh-B is onzeker welke boomsoort אלה precies aanduidt. De partt. ע׳ „describe the continuous position during the following incidents" (De Boer). Men schaarde zich over en weer elke dag in slagorde, zie vss. 20 v.

Vss. 4—7 geven een beeld van de kampioen der Filistijnen en zijn wapenrusting. Deze trad naar voren ממחנות, een ander woord dan we hier zouden verwachten, vandaar dat de LXX heeft ἐκ της παρα ταξεως. Kittel BH, Schulz en Hertzb willen naar deze vertaling emenderen, maar volgens De Boer onderscheidt noch de LXX, noch de Hebr. tekst heel scherp tussen „camp" en „battle-array". Het laatste moet in casu bedoeld zijn, dus *uit de gelederen der Filistijnen* (VdBorn). De term איש־הבנים is tot nu toe etymologisch niet bevredigend verklaard. Men brengt het meestal in verband met בין (= tussen; dit wordt evenwel steeds plene geschreven, ook met suff., zie de lexica) en dan vertaald als „Mittelsmann" (Ges-B), „Mann des Zwischenraumes" (Schulz), „homme de l'entre-deux" (De Vaux, a.a. blz. 497), „the man of the (space) between (the armies)" (Goldman), waarbij echter de dualis onverklaard blijft, die tussenruimte is immers niet dubbel (vgl. Smith). Ehrlich en Schulz vatten הב׳ practisch op als plaatsaanduiding bij het verbum („in den Zwischenraum"), wat echter in vs. 4 heel moeilijk (er staat al ממ׳ enz.) en in vs. 23 in het geheel niet gaat. Bovendien komt de term ook buiten het O.T. voor nl. in de Qumranteksten, zie J. v. d. Ploeg, *La règle de la guerre* (VT V, 1955, blz. 373—420), en wel steeds in de plur., naar het schijnt in de zin van infanteristen (in onderscheiding van de cavalerie). Deze betekenis past hier echter niet en zo blijft het een „expression ... obscure" (De Vaux ib.). De LXX met δυνατος en de Vg met spurius (= bastaard; dit berust op een rabbijnse traditie) geven geen uitkomst. Uit cap. 17 is evenwel duidelijk dat met de איש הב׳ een *kampvechter* wordt aangeduid, wiens taak het is de tegenpartij tot een beslissende tweekamp uit te dagen. De kampvechter der Filistijnen draagt de niet-Semitische naam גלית met dezelfde uitgang als de naam Ahuzzat in Gen. 26 : 26 (De Groot; andere comm. herinneren aan de Griekse naam Alyattes). Het is geheel zonder grond om aan te nemen dat de naam oorspronkelijk niet in de tekst stond

(VdBorn, De Vaux e.a.). Deze Goliat behoorde tot het reuzengeslacht der zonen van Rafa (zie II 21 : 16—20 en in de Comm. speciaal blz. 404) en was afkomstig uit Gat (zie 5 : 8, 6 : 17). גבהו — *zijn* hoogte (vgl. 16 : 7) wij zeggen: *lengte was zes el en een span.* De אמה is korter dan onze el, nl. 45 cm, de זרת is een handbreedte, ongeveer ¼ van de 'א, volgens Med ½ el; hij stelt het totaal op 292 cm, en geeft historische voorbeelden van reuzen, die bijna even lang waren. De Groot e.a. denken dat helm en helmsieraad wel meegeteld zijn. De LXX heeft van de 6 ellen 4 gemaakt. Goldman berekent „nine feet and six inches". Deze en andere gegevens (zie vss. 5—7) heeft men kunnen verzamelen toen Goliat gevallen was, vgl. Leimb. Diens wapenrusting bestaat uit כובע נ' = *een helm van brons* (volgens de meeste nieuwere comm. is deze vertaling beter dan koper, zie b.v. Goldman, De Boer en vgl. Van Deursen in BE: „brons is een mengsel van koper en tin"). 'כ, in vs. 38 met 'ק, is een „Fremdwort" (Köh-B); verder שריון ק' = *een geschubd pantser* ('שׁ ook vs. 38; 'ק in plur. masc. alleen hier), waarvan *het gewicht was vijf duizend sikkels brons,* d.i. ongeveer 80 kg (Med: 70), een geweldige last maar passend bij zulk een reus, de schubben verleenden trouwens een zekere soepelheid van beweging aan de drager. Voorts מצחת enz. (wrsch. te vocaliseren als plur. zie BH, versch. comm.) d.i. *scheenplaten,* eveneens van brons. Na de verdedigingswapens volgen die voor de aanval, waarbij het zwaard (dat David later meegenomen heeft, vss. 51, 54) ontbreekt. Van brons is ook de betrekkelijk korte כידון, de *werpspies,* door Goliat gedragen בין כ', letterlijk tussen zijn schouderbladen, door Hertzb zo verklaard „dasz die Spitze des Spieszes über den Nacken hinweg nach der anderen Seite zeigte", wij zeggen: *op zijn schouder.* Hij had deze dus in de ene hand, terwijl de langere חנית = lans òf door de andere hand òf door de schildknaap gedragen werd. Beide wapens worden ook vs. 45 genoemd. Misschien was het zijn doel om eerst de spies met de rechterhand te werpen en dan met deze vrije hand het zwaard uit de schede te trekken. Het houten gedeelte (voor חץ is omnium consensu het qerê עץ te lezen) van deze lans was כמ' א' = *als een weversboom,* d.w.z. even lang en dik (volgens Y. Yadin, Pal. Exp. Q. 86 (1955), blz. 58—69 slaat de vergelijking niet op de lengte, maar op de vorm; de zware spits vereiste echter ook een lange steel; de verklaring van De Vaux — II blz. 55 v. — is in casu minder aannemelijk). Daaraan bevestigd zat de machtige *spits* (להב is elders altijd vlam, vgl. לי חרב in Nah. 3 : 3: het lemmet schitterde in de zin als een vlam) met een gewicht van zes honderd sikkels ijzer, d.i. 9 à 10 kg. Zulk een zware lans kon niet dienen om ermede te werpen (zoals die van Saul, 18 : 10 v.), maar als stootwapen (zie Galling, art. Lanze). ברזל is volgens Köh-B een Hethitisch woord, over het gebruik van ijzer zie bij 13 : 19—22; Simons, blz. 209. In *De Bijbel in zijn wereld* (Ned. bewerking van M. A. Beek e.a., uitg. bij J. J. Tijl, Zwolle, 1963) staat op blz. 114 de afbeelding van een bronzen speerpunt met metalen spiraal, met welke vermoedelijk de punt aan het houten handvat bevestigd geweest is. — Het beeld wordt voltooid door ונשא enz. — *en een schilddrager ging voor hem uit.* De צנה, ook b.v. 1 Kon. 10 : 16, was een schild van groot formaat, „distinct from the smaller magen" (Goldman; zie bij Van Deursen, blz. 70 v.). Deze beschrijving herinnert volgens vele comm. aan die van de wapenrusting van Agamemnon bij Homerus (Ilias, boek 11, reg. 15 vv.),

zij is als zodanig een wezenlijk element van het gehele verhaal: naar het uitwendige is de brute, onverwinbare kracht aan de zijde van de vijand. Tegenover deze reusachtige samenbundeling van metaal zal straks — alweer naar menselijke berekening, zie 16 : 7 — de kampvechter van Israël zo goed als ongewapend (vs. 40) geen schijn van kans hebben. Overigens was David niet zulk een „klein en tenger knaapje" als hij in het Amsterdamse Waaggebouw tegenover de „meer dan geweldige Goliat" is afgebeeld. H. J. Kater merkt daarover, onder verwijzing naar vs. 35 v., 42 v., terecht op, dat David niet zo klein geweest kan zijn, wel jeugdig en armzalig bewapend, zie Zoals, dl. VIII, blz. 123. — Afbeeldingen van wapenen bij Van Deursen, blz. 70.

In vss. 8—11 volgt nu de uitdaging. ויעמד zegt na ויצא (vs. 4) dat *hij bleef staan,* nl. in de strook „Niemandsland" (Gutbrod) nabij het dal, op gehoorsafstand van *de slagorden van Israël.* 8a vormt een brede, gedragen inleiding. De vraag למה enz. bereidt reeds voor op de uitdaging: *waarom zoudt gij uittrekken om* enz.? Dit is overbodig, als gij op mijn voorslag ingaat. *Ben ik niet de Filistijn,* d.i. „der Mann der die Macht der Philister repräsentirt" (Keil) en namens hen in het krijt treedt? De LXX heeft ten onrechte het art. van הפ׳ onvertaald gelaten. Honend noemt Goliat de mannen van Israël עבדים: *slaven van Saul* (vgl. Samuëls waarschuwing in 8 : 17). Opzettelijk richt hij zich tot het volk, niet tot de koning zelf, vgl. 2 Kon. 18 : 27 v. Kittel BH stelt voor te vocaliseren בֹּרוּ van ברר of te lezen בחרו, evenzo Schulz e.a. Volgens De Boer is dit onnodig, want ברה „means to enter in a ברית". Het O.T. kent echter dit verbum niet en bovendien past hier alleen een transitivum met de betekenis uitkiezen. Kittel's suggestie ברו verdient de voorkeur, wijl de cons. tekst gelijk is aan de MT en ב׳ in deze betekenis voorkomt 1 Kron.7 : 40, 9 : 22 (part. pass. = uitgelezen). LXX heeft ἐκλεξασθε, Vg eligite. Dus: *Kiest u een man en laat hij tot mij afdalen.* וירד — de Israëlieten stonden op de helling, dus boven Goliat. Deze gaat verder אם־יוכל enz. De condities voor de tweekamp worden in zuivere parallel gesteld, alleen keert להלחם in het tweede lid niet terug, zodat daar de zin is: *maar indien ik hem te sterk ben en hem versla.* De strekking is duidelijk: op deze manier wordt hoogstens één man gedood en een bloedbad voorkomen. Leimb, Goldman e.a. herinneren aan de uitdaging van Paris tot Menelaos en andere helden uit de oudheid, VdBorn aan de geschiedenis van Sinuhe, een Egyptisch verhaal uit de 13e eeuw, vgl. De Vaux, dl. II, blz. 15. Door ועבדתם wordt het resultaat dat de Filistijn verwacht nog onderstreept; met de mogelijkheid van een nederlaag hebben hij en de zijnen niet in ernst rekening gehouden en het aanbod tot onderwerping is van hun zijde dan ook niet gehonoreerd, zie vs. 51. ויאמר enz. — mogelijk na een pauze, waarin van Israël geen reactie is gekomen, herneemt de Filistijn: אני enz. Het verbum חרפתי pi. wordt òf als perf. (met terugslag op zijn eerste woorden, vss. 8—9) òf als praesens vertaald en dan als inleiding op de woorden die volgen in 10b. Het laatste is het meest zinvol. ח׳, smaden, honen (b.v. Ri. 8 : 15), is in deze context: honend uitdagen, uittarten, dus: *ik tart op deze dag de slagorden van Israël: geeft mij een man en laten wij met elkaar vechten.* Aan moed ontbreekt het de Filistijnse reus niet, evenmin aan overmoed. Zijn woorden en geheel zijn optreden moeten de Israëlieten van hun minderwaardigheid doordringen. Helaas zijn deze maar al te zeer daarvan overtuigd. Hun reactie

— die van Saul inbegrepen — is alleen maar schrik en vrees. חתת nif., door schrik aangegrepen en verslagen worden, ook in 2 : 10, staat vaak parallel met een vorm van ירא, b.v. Joz. 8 : 1. Geen van allen durft de strijd aan. Vooral voor Saul is dit smadelijk. Ook hierin blijkt dat de Geest van Jahwe van hem geweken is, 16 : 14. Voor zijn prestige in het oog van het volk moet dit fnuikend geweest zijn, vgl. Kroeze, blz. 83. Gutbrod besluit zijn schildering van de voor Israël vernederende situatie aldus: „Wo ist der Gott Israels und wo ist der Mann, der ihn als den Lebendigen . . . bezeugt? Diesen Mann zeigt die 2. Szene V. 12—30", blz. 145.

12—30. *David komt in het leger en hoort de uitdaging aan*

In vs. 12 begint de eerste grote pericoop, die in LXX cod. B ontbreekt. Zie hierover blz. 323 vv., eveneens het opgemerkte op blz. 35 v. en 44 v. We gaan dit niet herhalen, maar willen naar aanleiding van de uitspraak van Schulz bij vs. 12 „David wird hier als ein ganz Unbekannter eingeführt. Wer diesen Satz schrieb, kan nicht unmittelbar vorher K. 16 verfaszt haben" — het volgende opmerken: *a.* niets belet ons aan te nemen dat de traditie van cap. 17 uit een ander archief geput is dan die van 16 : 1—13 en 14—23; er moet stellig onderscheiden worden tussen wat de auteur voorhanden had en zijn eigen arbeid om zijn gegevens tot één geschiedverhaal samen te voegen; *b.* zonder twijfel was de traditie, in cap. 17 vervat, reeds lang als volksverhaal in omloop geweest voor zij teboekgesteld werd, maar toen was David al een zó algemeen bekend persoon dat er geen lange toelichting bij de naam דוד nodig was, naar alle waarschijnlijkheid is dus de hoofdinhoud van de inleidende vss. 12—15, voornamelijk vss. 12—14, aan de auteur zelf te danken, die hiermede juist zeer duidelijk zijn bekendheid met cap. 16 laat uitkomen, zodat men vs. 12 v. ook niet mag lezen, alsof David hier voor de eerste maal de lezer wordt voorgesteld, zie de exegese; *c.* op deze wijze vond hij gelegenheid om (na de brede beschrijving van de Filistijnse reus en zijn woorden) met een herhaald ודוד (vss. 12, 14, 15) de man aan te kondigen, die bestemd was om de toegeworpen handschoen op te nemen en zich in naam van Jahwe tegenover Goliat te stellen. Tenslotte hebben wij slechts te maken met de tekst, zoals die ons is overgeleverd (waarin het uiterst moeilijk is te schiften tussen hetgeen al dan niet in het „oorspronkelijk" verhaal stond) en is het deswege een onjuiste methode om cap. 17 te lezen en te exegetiseren, alsof cap. 16 er niet aan voorafging.

Hieruit volgt al terstond dat 12a niet (zoals in de regel geschiedt) verstaan moet worden als een volzin „David nu was de zoon van een Efratiet uit Bethlehem in Juda" (aldus De Groot). Hierbij is het pron. הזה genegeerd en dit behoort dan ook volgens Schulz e.a. geschrapt of door iets anders vervangen te worden (zie BH). Maar tekstcritisch is dit ongemotiveerd, de LXX cod. A heeft οὗτος, de Vulg: de quo supra dictum est (vgl. Hertzb: bereits erwähnt). Dit הזה is ongetwijfeld door de auteur ingelast om te verwijzen naar 16 : 1—7 (strikt genomen had hij ook האיש הא׳ moeten schrijven). Wel is dáár de benaming אפרתי niet gebezigd, maar er volgt terstond מב׳ en daar Bethlehem in de landstreek Efrata lag (Mi. 5 : 1), kon Isaï ook een Efratiet heten, vgl. Ruth 1 : 2. Wij moeten dan ook concluderen dat de woorden בן־איש enz. zijn op

te vatten als appositie bij דוד. Terecht heeft Keil erop gewezen dat hier een verbum niet had mogen ontbreken indien de auteur had willen mededelen dat David de zoon van Isaï was (Keil beroept zich hierbij op היתה in 2 Kron. 22 : 3, 11). Dit was immers reeds bekend. Hetgeen de auteur vooral wil gaan vertellen nl. dat David niet bij Saul doch in Bethlehem vertoefde, volgt eerst in vs. 15. Vss. 12—15 „bilden *eine* durch Einschaltungen erweiterte Periode, bei der aber der Erzähler in den Zwischensätzen die angefangene Construktion aus dem Auge verloren hat, so dasz er in v. 15 das Subject ודוד wieder aufnimmt und nun erst nachbringt was er von David aussagen wolte" (Keil). De vertaling van 12a en 15 kan derhalve luiden: *David nu, de zoon van die Efratiet uit Bethlehem in Juda, wiens naam was Isaï ... David dan keerde telkens van Saul terug* (men lette op de participia) *om te Bethlehem de schapen van zijn vader te weiden.* De tussenzinnen in vss. 12b—14 dienen ten dele om verband te leggen met cap. 16, ten dele bereiden ze voor op hetgeen verhaald wordt in vss. 17—30.

De eerste daarvan is 12b—13a: *hij nu had acht zonen en de man (zelf) was ten tijde van Saul een oud man, op hoge leeftijd gekomen, maar de drie oudste zonen waren Saul in de strijd gevolgd.* De auteur tekent in enkele trekken de situatie van het gezin met betrekking tot de oorlog. In בא באנשים stuiten we wrsch. op „ein uralter Textfehler" (Keil), immers „gekomen onder de mannen" is vrijwel zinloos (zie echter de rabb. verklaring bij Goldman). בא is niet aan dittografie te danken (Driver e.a. zie echter LXX), maar het volgende woord is wrsch. te lezen als בשנים, dus letterlijk: op jaren gekomen, zie Hulst O.T.T.P., welke lezing steun vindt bij Pesj en Luc, en weliswaar elders in het O.T. niet voorkomt, maar heel wel gebezigd kan zijn in analogie met בא בימים, Gen. 18 : 11, 24 : 1, Joz. 13 : 1, 23 : 1, aldus Schulz, Leimb, Rehm, Med, VdBorn. De uitdrukking versterkt het voorafgaande זקן. Algemeen is men van oordeel dat „Jesse's age is noted to account for his absence from the army" (Goldman). Daarom is er een zwakke tegenstelling met 13a: hij zelf was al (te) oud, maar zijn zonen enz. In onze vertaling zijn וילכו en הלכו (dat als plusq. is op te vatten, zie Keil) bijeengenomen, feitelijk is ה' overbodig. ושם enz. tot het slot van vs. 13 zinspeelt op 16 : 6—9, de namen zijn wrsch. daaraan ontleend. De volgorde is precies gelijk. Op de aanwezigheid van deze drie in het leger berust de zending van David, vss. 17—19, vgl. vss. 28 v. Er was geen heirban, geen opontbod voor àlle weerbare mannen geweest; dit kan het zwijgen over de vier volgende zonen verklaren. Zij spelen geen rol. Vs. 14 brengt niets nieuws, maar accentueert even de onderlinge verhouding: *David was de jongste (zoon),* kwam dus in het geheel niet in aanmerking, *maar de drie oudsten waren Saul gevolgd* (over שלשה zie Ges-K § 134 l), m. a. w. zij waren strijdvaardige mannen en staken ver boven het jongste broertje uit, zie vs. 28. Aangezien de lezer zich wel moet afvragen of David dan niet in dienst van Saul (16 : 21) en dus ook bij hem in het leger was, geeft de auteur de volgende opheldering: ודוד הלך ושב enz., waarvan de vertaling reeds gegeven is. בית־ל׳ is locat., zie Ges-K § 118 g. Over het syntactisch verband met vs. 12 zie boven. Het bericht houdt in dat David niet permanent aan het hof te Gibea vertoefde, draagt dus verg. met 16 : 21 v. een aanvullend karakter: aangezien de boze geest slechts bij tussenpozen Saul

kwelde, kon David af en toe naar zijn vader terugkeren, al moest hij steeds ter beschikking van Saul blijven („service intermittent", Med). De afstand van Gibea naar Bethlehem, circa 12 km, was geen bezwaar. Er is geen sprake van heen-en-weer gaan vanuit het leger naar Bethlehem, vs. 20 vermeldt Davids eerste gang naar het kamp. Schulz acht het ondenkbaar dat een wapendrager de koning zou verlaten om schapen te hoeden, maar David deed feitelijk alleen dienst als harpspeler en had nog geen gelegenheid gehad zijn krijgshaftigheid aan Saul te tonen, zie vs. 33. Blijkbaar is hij ook nu weer thuis en wrsch. al geruime tijd. Over de mogelijkheid dat de mededeling van vs. 15 geen deel uitmaakte van het oorspronkelijk verhaal, werd reeds een opmerking gemaakt, zie blz. 328. In ons boek, in samenhang met cap. 16, is zij in elk geval onmisbaar. Dit laatste geldt ook van vs. 16: ויגש enz., d.i. *de Filistijn nu trad elke morgen en avond naar voren en zette zich in postuur* (deze uitdrukking is van VdBorn) — *veertig dagen lang*. Over de inf. abs. als Zeitbestimmung zie Brock § 93i. Dit bericht dient als aanvulling bij vss. 8—11 (hetgeen daar verteld is, herhaalde zich elke dag) en tegelijk bereidt het voor op vss. 23 v. Eerst op deze wijze ontvangt de lezer een juist beeld van de situatie op het moment dat het verhaal verder gaat, vs. 17. Dit vers onderstelt immers dat de zonen van Isaï al enige tijd van huis zijn. Een wezenlijk element van het verhaal is daarbij dat het niet gaat over een „Bewegungskrieg", maar een „Stellungskrieg" (Hertzb). Het is dan ook in strijd met de gegeven voorstelling, dat vs. 16 slechts als „harmonistic verse" (Smith) te beschouwen is, alsook dat „de reus zijn aanbod maar eenmaal (zal) gedaan hebben" (VdBorn). Het betreft hier een feit van algemene bekendheid, dat niet op fantasie kan berusten, vgl. ook vs. 25.

Vs. 17. ויאמר enz. — de opdracht van Isaï aan David schijnt te veronderstellen dat de voorziening met levensmiddelen in het leger niet heel ruim was, wrsch. trok men ten strijde in de hoop op buit, maar die was er tot nu toe niet behaald (zie vs. 53; De Vaux dl. I blz. 72 noemt nog andere middelen). Het herhaalde הזה getuigt van de zorgzaamheid van de vader, die alles zelf klaar legt en aanwijst. איפת הקליא — over de efa zie 1 : 24; het *geroosterd koren* bestond uit graankorrels (van tarwe of gerst, die voordat ze nog geheel rijp waren, nog in de aar, geroosterd werden en dan (van het kaf ontdaan) zeer geschikt waren voor proviand op reis of in het leger (aldus Goldman; zie 25 : 18, Lev. 23 : 14, Ruth 2 : 14). De *tien broden* (stellig eigengebakken) waren voor onmiddellijk gebruik. רוץ hif. is vlug halen (b.v. Gen. 41 : 14) of brengen. Behalve dit vrachtje voor zijn broeders krijgt David nog tien חריצי החלב te dragen. 'ח staat alleen hier (in II 12 : 31 een synoniem met andere afleiding en betekenis), maar is deriv. van חרץ, verwant aan het Akkadische ḫaraṣu, dat afsnijden kan betekenen, zie Köh-B, dus snede, schijf; חלב — elders steeds melk — moet hier kaas als „Milchprodukt" (Kö-Wb) aanduiden; wij kunnen denken aan platte *repen kaas*. Deze zijn bestemd als geschenk לשׂר האלף, de overste over duizend tot wiens afdeling de broers van David behoren. In dit extraatje spreekt iets van Isaï's waardering voor de mannen die aan het front leiding geven. Dat hij juist aan David (en niet aan een van de oudere broers) deze opdracht geeft, kan als een bewijs van vertrouwen gezien worden. Verder moet David zich op de hoogte stellen, hoe zijn broeders het maken. פקד zegt méér dan het meer ge-

bruikelijke שאל vs. 22; David moet nauwkeurig informeren naar hun gezondheid, kleding en huisvesting. Tenslotte moet hij in ontvangst nemen את־ערבתם. De vertaling van 'ע levert hier wel enige moeilijkheid, maar deze is toch niet zo ernstig dat men moet spreken van „an old crux", zoals De Boer doet. De meest verbreide opvatting, nl. dat Isaï om zeker te zijn dat David zijn taak volbracht heeft, tot hem zegt *breng van hen een pand mee* (NV) stemt volgens hem niet met de gewone betekenis overeen. Volgens De Boer moesten de broers hetgeen David bracht betalen ('ע = substitution for, quid pro quo). Volgens Schulz moesten zij aan David hun soldij „abliefern" (vgl. Caspari, Schneider). Dit is toch wel heel onwaarschijnlijk, al was het alleen maar omdat wat David bracht hoogstens voor enkele dagen genoeg was, het betekent alleen een aanvulling en een blijk van meeleven uit het ouderlijk huis, vgl. Hertzb. En kregen zij inderdaad soldij? Zo ja, dan zullen zij dit bedrag werkelijk wel nodig gehad hebben. Trouwens de betekenis van 'ע is niet soldij of vergoeding, maar borgtocht of borgstelling (Spr. 17 : 18, de enige plaats in het O.T. behalve vs. 18), zie de KV van Spreuken van W. H. Gispen. Deze betekenis past hier niet, maar het is toch zeer goed denkbaar dat een woord voor „borgstelling" ook in de betekenis „pand" kan voorkomen. Wat is een borgstelling anders dan een concrete waarborg, een tastbaar bewijs, een pand? Deze door de lexica opgegeven betekenis steunt dus indirect op Spr. 17 : 18 en past uitnemend in het verband: de secure oude vader wil graag een bewijs (De Groot, VdBorn, vgl. Goldman: „some token") in handen hebben, dat zijn zoons in leven zijn (vgl. Jakob tot Jozef, Gen. 37 : 14; hier staat niet 'ע, maar דבר). Wrsch. was dit een zeer verbreide en beproefde gewoonte. Vgl. Hertzb: „diese Sitte... ist im Orient bis heute geläufig". Het pand kon natuurlijk ook een brief zijn. LXX en Vg hebben 'ע niet begrepen en er beide iets anders van gemaakt, dat niet bepaald aannemelijk lijkt (alleen Rehm vertaalt naar LXX: „und erkundige dich nach ihren Bedürfnissen", maar dit lag reeds in תפקד). Vs. 19 bevat de aanwijzing van de plaats, waarheen David zich moet begeven. Vroeger werd dit vs. wel opgevat als een opmerking van de auteur (b.v. de Stv, AV, Luther), maar daartegen pleit zeer sterk hēmma. In Isaï's mond passen de woorden uitnemend; ook al wist David wel wáár hij zijn broeders moest zoeken, toch is het geheel begrijpelijk dat zijn vader nog laat volgen: *Saul en zij* (de broeders) *en alle mannen van Israël zijn in het Terebintendal in strijd gewikkeld met de Filistijnen* — zoveel was dus wel bekend, dat er nog geen beslissende slag geleverd was. 'נ betekent hier volgens de geestige opmerking van Caspari „mehr Absicht wie Ausführung" (blz. 209, noot 4).

De brede beschrijving van Davids aankomst in het leger dient om te laten uitkomen, dat hier geen puur toeval, maar „höhere Führung" (Hertzb) aan het werk is en dat hierbij God zelf „in verborgener Weise... auf den Plan (tritt)" (Gutbrod, vgl. Asmussen). David staat vroeg op, de zorg voor de schapen draagt hij over aan een knaap die wel meer dienst doet als veehoeder נטש = overlaten, toevertrouwen aan, in vs. 22 met על־יד, vgl. על in vs. 28. וישא moet slaan op hetgeen door Isaï genoemd en klaar gelegd is (vss. 17 v.), ook wij zeggen dan zonder object: *hij laadde op* (dus niet zoals Med wil „il leva les pieds", er volgt immers nog וילך). De vracht was niet zwaar genoeg om een ezel mee te nemen, de afstand van Bethlehem naar het Terebintendal

was circa 20 km. ויבא enz. is te beschouwen als voorzin: *toen hij aankwam bij de wagenburg, rukte juist het leger uit* enz. De vert. wagenburg voor מעגלה (door Ges-B opgegeven met een ?) is onzeker, volgens De Groot beslist verwerpelijk, maar het is moeilijk een beter woord te vinden. De Groots weergave „de ronde legerplaats" is niet erg verkieslijk en ook minder juist. Wel ligt in מ' het begrip „ronding, welving" (zie De Boer; Köh-B vert. „Lagerrund"), maar het gaat wrsch. niet om de legerplaats zelf (steeds המחנה), doch om „an entrenchment or barricade around the camp" (Goldman, die ook „the camp itself" mogelijk acht). מ' komt alleen nog voor in 26 : 5, 7 (in masc. vorm) en wekt juist daar sterk de gedachte aan een kring van wagens (ter beschutting van de koning), en al had Israël destijds nog geen strijdwagens, het leger zal toch wel gebruik gemaakt hebben van vervoermiddelen voor zijn bagage; zakelijk verschilt מ' dan misschien weinig van de legertros, die de buitenrand van het kamp vormde, zie vs. 22. והחיל enz. drukt uit wat David ziet en hoort bij zijn aankomst; te lezen is יֹצֵא (met Schulz, Leimb; niet יָצָא, zie BH): de strijdmacht is bezig uit te rukken (uit het kamp) *naar* de plek waar men gewoon is zich in slagorde te scharen, *de gevechtslinie,* (Goldman: „to the fight"). והרעו enz. voltooit de hoofdzin: *en hief men een krijgsgeschreeuw aan;* subj. zijn de krijgslieden. Het perf. behoeft geen impf. cons. te worden (zoals BH voorstelt, ook Köh-B). Het geschreeuw diende om de vijand tot het gevecht te prikkelen. Daartoe komt het evenwel niet. Wel stellen Israëlieten (ditmaal alleen de volksnaam ישׂראל, met fem. verbaalvorm zie Ges-K § 122 i) en Filistijnen zich op, *slagorde tegenover slagorde,* zie bij vs. 3, maar beide partijen volharden in de tot nu toe gevolgde tactiek, blijkens vs. 16 reeds veertig dagen.

Volkomen begrijpelijk is dat David bij dit schouwspel zich allereerst ontdoet van *zijn vracht,* hij laat deze achter *onder de hoede van de bewaker van de tros,* het pakgoed met toebehoren, zie vs. 20 en vgl. 10 : 22. Daar hij zijn broeders nu toch niet in het tentenkamp kan aantreffen, begeeft hij zich vlug (רוץ = rennen, b.v. 10 : 23) *naar de gevechtslinie;* hij kan nu misschien iets van de strijd zien, maar verzuimt zijn plicht niet, zoals blijkt uit ויבא וישׁאל enz. *en daar aangekomen vroeg hij zijn broeders naar hun welstand.* Wij moeten niet denken aan een modern, gedisciplineerd leger, en daar er toch geen serieuze plannen bestaan om te vechten, kan David heel goed even met zijn broeders spreken. Op dit moment gebeurt er iets, dat heel de opdracht van zijn vader naar de achtergrond dringt, maar waardoor tevens het door God beoogde doel van Davids reis wordt verwezenlijkt. De levendige stijl verraadt de betekenis van dit moment, eerst de Umstandssatz והוא tot en met עמם, dan והנה eveneens met part. *Juist terwijl hij met hen sprak, zie, daar trad de kampvechter* enz. Opvallend is עלה (vs. 4 heeft יצא, vs. 16 נגשׁ), temeer omdat het ook vs. 25 (tweemaal) voorkomt, het kan niet een opklimmen aanduiden, maar accentueert wel het vijandige in zijn optreden, in zekere zin verhief hij zich tegen Israël. De LXX heeft nu voor איש הב' ὁ ἀμεσσαιος, een ongewoon woord (zoiets als „de tussenman"), maar dat in elk geval pleit voor de MT. Dit tegen Schulz, die een ander woord voorstelt en bovendien alles vanaf גלית tot en met פלשׁתים houdt voor toevoeging uit vs. 4. Nu is vs. 23 inderdaad overvol en zou men b.v. הפלשׁתי willen schrappen of tenminste verplaatsen, maar de LXX heeft precies

de MT gelezen en deze is dus stellig te handhaven, is trouwens volstrekt niet onduidelijk. Met qerê is ממערכות te lezen (zie BH), dus: *uit de gelederen der Filistijnen.* וידבר slaat met de volgende woorden terug op vss. 8—10: aan te nemen is dat hij dagelijks zijn honende uitdaging herhaalde, vs. 16. Niet onjuist vertaalt de NV: *Hij sprak dezelfde woorden als altijd en David hoorde ze aan.* Wat daarbij in hem omgegaan is, zal straks openbaar worden. Maar hij is ook getuige van de beschamende reactie bij zijn volksgenoten. Terwijl vs. 11 alleen nog sprak van hun schrik en vrees, vermeldt vs. 24, dat zij allemaal (כל איש י') voor hem achteruit weken en heel bang waren. Hoewel de Filistijn op behoorlijke afstand is en alleen met woorden strijdt, deinzen zij terug, hun enige beweging is „een smadelijke vlucht" (Noordtzij, blz. 114). Ze trekken zich in het veilige kamp terug. Daar beginnen ze te praten. In vs. 25 is de meest natuurlijke opvatting van איש י' niet die van De Groot, Med, VdBorn, Gutbrod e.a., dat sprake is van een enkel man. איש is coll. op te vatten (Keil, Smith), anders had men 'îsch mibbenê jisrāēl of i. d. mogen verwachten (Hertzb; evenzo Goldman: the men of Israel). Zij richten zich niet tot David maar spreken elkander aan הראיתם enz. (de ר heeft bij uitzondering dagēš, Ges-K § 22 s), het blijkt allereerst dat zij (al blijft het dan bij woorden) wel diep verontwaardigd zijn en zich gekwetst voelen door de snorkende taal van de Filistijn: *hij treedt* (alleen) *op om Israël te honen.*

In de tweede plaats interesseert hen alles wat *de koning* als prijs heeft toegezegd aan *de man die hem verslaat.* Drie beloningen worden genoemd: 1°. יעשרנו, een zeldzame hif. vorm zonder i, Ges-K § 60 g) d.i. *zal hem begiftigen met grote rijkdom,* aan geld of grondbezit, 8 : 14, 22 : 7. 2°. ואת־בתו enz. — *(zelfs) zijn dochter zal hij hem geven,* vgl. de door Kaleb uitgeloofde prijs, Joz. 15 : 16, Ri. 1 : 12 (volgens Hertzb „ein Motiv wie die Märchen es kennen") en 3°. nog een bijzonder privilege voor בית אביו: *zijn familie zal hij vrijdom van lasten in Israël schenken.* Het adj חפשי ziet in Ex. 21 : 2, 5, 26 v. op bevrijding of vrijlating uit slavernij, hier moet het betrekking hebben op vrijstelling van de „Abgabenpflicht", „from taxes" (Kö-Wb vertaalt „steuerfrei"). יעשה ח' is letterlijk vrij maken; ook al was de Israëliet een vrij man, toch rustte op hem een verplichting, waarbij men denken kan aan het afdragen van geld, het verlenen van herendienst aan land en koning, vgl. De Vaux, dl. I blz. 292. Van deze verplichting zal Saul dus in het gegeven geval ontheffing verlenen. Mogelijk hebben verschillende sprekers tot deze opsomming een bijdrage geleverd: de een wist nog meer dan de ander. Waarschijnlijk is dit alles niet terstond in uitzicht gesteld, maar is bij het uitblijven van een voorvechter voor Israël de uitgeloofde prijs herhaaldelijk verhoogd. De gegevens uit vs. 25 bevestigen zo de mededelingen van vs. 16 inzake de reeds wekenlange duur van het conflict.

Hiermede hangt samen dat — terwijl de andere Israëlieten al enigszins gewoon zijn aan het toneel dat zich dagelijks herhaalt — David er voor het eerst getuige van is en er onbevangen tegenover staat, maar dan ook des te dieper voelt, hoe onduldbaar en beschamend het is wat er gebeurt. Zijn eerste vraag in vs. 26, gericht tot de omstanders, מה enz. *wat zal men doen met de man, die* enz. schijnt wel puur informatief, alsof hij „die Worte der Redenden nicht gut verstanden hat" (Hertzb), maar dat hij allereerst lucht geeft aan

zijn verontwaardiging, ligt reeds in het *die Filistijn* (הלז ook in 14 : 1) en vooral in het vervolg והסיר enz. *en zo de smaad van Israël afwentelt?* Wat hem vervult blijkt dan onverhuld uit zijn tweede, onmiddellijk aansluitende vraag כי מי enz.: *Immers wie is deze onbesneden Filistijn, dat hij de slagorden van de levende God zou honen?* Dàt dit gebeurt en dat men de Filistijn laat geworden, „dasz dieser Israel und Israels Gott hohnt und keiner die gebührende Antwort gibt", (Gutbrod), dat is op dit moment Israëls smaad. Het ערל herinnert aan Jonatans woord, 14 : 6, zie aldaar. David beseft dat het honend optreden van de Filistijn ook gericht is tegen Jahwe. De Israëlieten zijn geen „slaven van Saul" (vs. 8), maar 'מ van 'אלהים ח, vs. 45, terwijl Goliat een afgodendienaar is, vgl. Keil, Rehm. Ten onrechte zegt Med dat het David vooral te doen is om „plus d'assurance" inzake de toegezegde beloning (evenzo Schulz). Wel ontvangt hij volgens vs. 27 dezelfde mededeling ten antwoord, die al is vervat in vs. 25, en zo ook weer vs. 30. Maar wat de omstanders (ook Eliab) in Davids vragen beluisterd hebben, is niet zozeer zijn begeerte naar materieel voordeel, maar zijn overtuiging dat het zo niet langer mag voortgaan en dat „jeder die Pflicht hat, Gottes Ehre zu rächen, solange er die Glieder noch rühren kann" (Schneider, vgl. Asmussen, Gutbrod). Dit is het dan ook wat bij David het plan heeft doen rijpen om — als er dan geen ander is — zelf de uitdaging van Goliat aan te nemen, en dit is het wat men aan Saul moet hebben gemeld (vs. 31) en (niet de uitgeloofde prijs maar) dit stoutmoedige plan van David is in vss. 32 vv. het onderwerp van gesprek.

Vs. 28 laat zien hoe en waarom Eliab (vs. 13) zich mengt in het gesprek. David had hem even te voren begroet, vs. 22, en vermoedelijk ook verteld, wat hij van huis had meegebracht. וישמע enz. — *toen Eliab ... David tot de mannen hoorde spreken, werd hij toornig op David.* ויחר met אף en ב b.v. Gen. 30 : 2. למה־זה enz.: *waarom zijt ge eigenlijk gekomen?* Zoals boze mensen meer doen, gooit Eliab er zonder enige grond allerlei verwijten en insinuaties uit. Vooreerst spreekt hij alsof David maar op eigen houtje gekomen is. Dan vraagt hij: ועל־מי enz., over נטש zie vs. 20; er ligt in opgesloten dat David wel niet voor goede bewaking gezorgd zal hebben en zelf te lui was om op מעט הצאן ההנה = *die paar schapen* te passen. Er is veel overdrijving in Eliabs woorden. De schapen van Isaï (hier voor de vierde maal vanaf 16 : 11 genoemd) waren zeker niet zo weinig in getal. Ook במדבר lijkt een dik woord, al kan 'מ bedoeld zijn om weiland te onderscheiden van bouwland (Goldman; zie Ps. 65 : 13). Eliab gaat zelf zijn eerste vraag beantwoorden om de aanwezigen eens over zijn jongste broer in te lichten. זדון is overmoed, onbeschaamdheid, in dit verband: *brutaliteit.* Deze zou bij David voortkomen uit 'רע ל = *de boosheid van uw hart.* Het verdient zeker geen aanbeveling om met BH te vocaliseren רֵעַ (zo ook Ehrlich, Schulz), dit zeldzame woord (alleen Ps. 139 : 2), dat „Gedanke, intention" (Köh-B) betekent, past zeker nu niet in de mond van Eliab, de MT wordt trouwens gesteund door de oude vertalingen (LXX: κακιαν); dit geldt ook tegen de conjectuur רב (= trots) van Joüon, zie Biblica IX (1928), blz. 165 v. רע in de zin van slechtheid ook Deut. 28 : 20, bij Jesaja passim. Ten slotte heet het למען enz.: *(alleen) om de strijd te zien zijt ge gekomen.* Deze aantijging van Eliab is, gezien de feiten, wel zeer onbillijk en openbaart veeleer de boosheid van zijn eigen hart, aldus Keil met verwijzing naar Matth. 7 : 3—5.

Om zijn toorn enigszins te verklaren kan opgemerkt worden: *a.* David had volstrekt geen aanleiding gegeven om hem enig verwijt te maken, de oorzaak moet dus bij Eliab zelf gezocht worden. *b.* Deze heeft zonder twijfel gevoeld, dat Davids woorden een veroordeling inhielden van de laffe en defaitistische houding van het Israëlitische leger en hij had daartegen geen verweer, maar in plaats van beschaamd te zwijgen, begint hij tegen David uit te varen. *c.* Naar alle waarschijnlijkheid heeft Eliab zich reeds lang te voren geërgerd aan wat bij David openbaar werd als vrucht van de werking van Jahwe's Geest, zie 16 : 13; hij begreep dat niet en schreef het toe aan jeugdige eigenwijsheid en inbeelding. Verscheidene comm. nemen aan dat in casu de andere broeders met Eliab instemden en vergelijken hen bij de broeders van Jozef in Gen. 37 (zo b.v. Schneider, VdBorn). Eliabs optreden bewijst dan ook helemaal niet dat hij onbekend geweest zou zijn met Davids zalving. Het zou uit psychologisch oogpunt juist bevreemdend geweest zijn, als zij hun jongste broer met ontzag hadden behandeld, vgl. Med. Goldman schrijft Eliabs uitval toe aan „jealousy at David's advancement at court". Hoe dit zij, hij heeft er niet mee bereikt wat hij wilde. Davids houding is waardig, hij wil niet twisten en gaat zich niet breed verontschuldigen, vraagt slechts: מה enz. *wat heb ik nu gedaan* nl. om er zo boos over te zijn? In de tweede korte (eveneens oratorische) vraag moet הוא omnium consensu terugslaan op hetgeen hij vs. 26 gezegd heeft, letterlijk: was dat niet een woord? waarbij דבר de zin heeft van „niet meer dan een woord", dus *het was toch maar een woord?* (of: een vraag, NV, Rehm e.a.). Med: „ne peut on pas dire un mot?" evenzo Hertzb, VdBorn. Dit „Intermezzo mit dem Bruder ist mehr als eine geschickte Verlebendigung seitens des Erzählers" (Hertzb), het is voor David aanleiding om verder te gaan, hij wil weten of dit nu de algemene geest is in het leger, of er dan niemand is die in vertrouwen op Jahwe de tweekamp aandurft. Tussen de regels mag men hier iets lezen van de impuls, die van Jahwe's Geest op hem uitgaat (16 : 13). ויסב enz. — *hij wendde zich van hem af* (אצל ook 5 : 2) *naar een ander met dezelfde woorden* als vs. 26 en ontvangt hetzelfde bescheid *als de eerste maal,* zie vs. 27. Hierdoor vestigt hij de algemene aandacht op zich, maar tevens (zo mogen wij aannemen) acht hij met steeds meer beslistheid zich geroepen zelf tegen Goliat in het krijt te treden, zie bij vs. 27.

31—39. *David biedt zich aan als kampvechter*

Vs 31 biedt geen enkele moeilijkheid en is in het verhaal, zoals het in de MT bewaard is, onmisbaar. Het verklaart in verband met het voorafgaande hoe „der Mann nach dem Goliath seit 40 Tagen fragt (V. 16) und nach dem Saul... sucht" (Gutbrod) bij de koning terecht komt. Bij הדברים enz. is bepaaldelijk te denken aan de tweede vraag van David, in vs. 26 (zo ook Goldman), zie overigens bij vs. 30. Misschien is deze enigszins aangedikt aan Saul ter ore gekomen. In elk geval laat hij David terstond halen. Over vs. 32 werd boven blz. 324 reeds een opmerking gemaakt. De verhaler gaat de begroeting voorbij, voor hem is David de hoofdpersoon en deze opent het gesprek, toch moet — gelet op עליו — de naam Goliat al genoemd zijn. Maar David spreekt in de impasse, waarin Israël zich bevindt, het verlossende woord. De LXX heeft

אדם gelezen als אדני (του κυριου μου), wat Schulz, VdBorn en Kittel BH willen overnemen, maar De Boer, Hertzb e.a. houden terecht vast aan de M.T. Wat deze heeft past beter in Davids mond: *laat niemand om zijnentwil de moed verliezen.* In אדם is ook Saul wel begrepen, maar het is niet zo persoonlijk. עליו is volgens Goldman „within him" (evenzo Smith; Schulz, Med, Gutbrod e.a. laten het onvertaald, wat op hetzelfde neerkomt; ook de Vulg heeft „in eo"). Dan wordt dus על verbonden met לב, maar voor „in hem" zou de praep. ב gebruikt zijn. עליו hoort bij de hele zin en het suff. slaat op de Filistijn (De Groot, Rehm, VdBorn, De Boer). Davids plan is volgens Saul vermetel en „aussichtslos". Hij zegt לא תוכל enz.: *gij kùnt niet.* De reden volgt in כי־נער אתה enz. Een tegenspraak met 16 : 18 (zo Schulz e.a.) behoeft men hier niet te vinden, zie boven blz. 324, 328. Saul let alleen op hetgeen voor ogen is (16 : 7), denkt slechts aan „stoflike kragmeting" (Kroeze), hij rekent niet met de mogelijkheden die het geloof ziet, met bovenmenselijke krachten, zoals David, vss. 36 v. Maar „er irrt dabei auch was die rein natürlichen Gegebenheiten anbetrifft" (Schneider). Hij onderschat David, die nu zonder op te scheppen de koning voorhoudt hoe hij — al was het dan niet als krijgsman, toch — ook als schaapherder meer dan eens een tweegevecht met een monster had moeten leveren en dus niet geheel onervaren was; voor hem is ook de Filistijn met Gods hulp niet onoverwinnelijk, vs. 37. רעה met בצאן ontmoetten we reeds 16 : 11, het part. heeft hier de kracht van een subst. (Gutbrod, Hertzb): *als herder was uw knecht in dienst van zijn vader bij de schapen.* De lezing אביו (MT) is stellig te handhaven tegenover אבי van enkele mss (zie BH). ובא en de volgende perfecta slaan niet op een enkel feit, maar zijn frequentatief op te vatten, zie Brock § 21 b γ, Ges-K § 112 kk: „und kam (wie bisweilen geschah) der (ein) Löwe . . ., so ging ich heraus etc.". Over het lidwoord zie § 126 r, dit geldt ook ten aanzien van את־הדוב, waartegen Schulz zo grote bezwaren heeft dat hij meent het als bijschrift uit vs. 36 te moeten schrappen. Hij beroept zich daarvoor op het feit dat de volgende verba en suffixa alle in sing. staan, zodat „nur *ein* Tier gemeint ist". De bedoeling kan evenwel niet zijn dat leeuw en beer tegelijk kwamen, maar een van beide, terwijl David (blijkens בזקנו) speciaal de leeuw op het oog heeft. Tegen schrapping geldt dat הדוב door alle oude vertalingen gelezen is, de Targ. „changes ואת into ואף" (De Boer), dus „en zelfs een beer" (aldus Smith), maar ook dan zijn er twee dieren. De oplossing is dat er in plaats van ואת oorspronkelijk אוֹ (= of, zie BH) stond, dus *een leeuw, of een beer;* in Davids woorden is dit als een andere mogelijkheid genoemd. Sommigen vertalen feitelijk alsof er או staat (LV, NV, Med, De Groot). ונשׂא enz. — *en nam hij een lam* (over שׂה, een jong stuk kleinvee, zie Ges-K § 96) *uit de kudde weg, dan ging ik hem achterna, sloeg hem en redde het uit zijn muil.* Niet altijd was de strijd daarmee ten einde. David beschrijft ook een geval dat het ondier zich tegen hem keerde. ויקם en de volgende verba vormen „a series of snapshots" (De Boer): *dan greep ik hem bij zijn baard, gaf hem een slag en doodde hem.* Onjuist is dat men ז' (om het ook op de beer te laten slaan, zie boven) vertaalt door keel (LXX), strot (LV) of haren, manen (De Groot e.a.). ז' is steeds baard, b.v. 21 : 14, Ps. 133 : 2. De Palestijnse leeuw die destijds wel in de Sjefela (Richt. 14) en in het Jordaandal voorkwam, was betrekkelijk klein, maar had een grote baard (zie Med), hij wordt ook genoemd in II 23 : 23.

De beer huisde wrsch. in de woestijn van Juda, wordt ook in II 17 : 8 als een gevaarlijk dier vermeld, zie 2 Kon. 2 : 24. David was met de kudde niet steeds in de nabijheid van de mensen, maar soms ook ver van huis in het bergland, en dan was het vee, maar vaak ook de herder zelf niet veilig, zie Amos 3 : 12, 5 : 19. „De Bijbel in zijn wereld" (zie boven blz. 326) bevat op blz. 96 de afbeelding van een relief (Museum te Berlijn), voorstellende het gevecht van een op zijn achterpoten staande leeuw en een krijgsman. Over leeuw en beer zie BE (Bruijel). Samenvattend zegt David: גם enz. — *zowel de leeuw als de beer heeft uw knecht verslagen.* והיה enz. klinkt als een conclusie uit het vooraf-gaande en ziet op hetgeen nu gebeuren zal. Door het הערל wordt de Filistijn op één lijn gesteld met de wilde dieren, hij zal zijn, d.i. het zal hem vergaan. כאחד מהם *als één van deze.* De reden waarom David dit met zo grote stelligheid kan zeggen, is niet gelegen in zijn eigen kracht of vaardigheid, maar *omdat hij de slagorden van de levende God gehoond heeft,* zie vs. 26. Zonder grond houdt Schulz de slotzin vanaf כי voor een Zusatz; zakelijk is het juist van groot belang dat David óók tegenover Saul verklaart, dat Jahwe zelf in deze strijd partij is, omdat Hij in zijn slagorden gehoond en uitgedaagd is. Terecht leidt Hertzb uit de plechtige woorden, die David nog laat volgen — *Jahwe die..., Hij zal mij ook redden uit de greep van deze Filistijn* — af dat David zich bewust is te spreken en te handelen „nicht blosz als ein schlicht und kühn Glaubender..., sondern zugleich als Werkzeug in der göttlichen Führung".

Davids woorden zijn „vir Saul langvergete klanke" (Kroeze). Doen ze hem terugdenken aan zijn eigen geloofsmoed van voorheen (11 : 6 v.)? Hij geeft zijn tegenstand op en zegt לך: *ga en Jahwe zal met u zijn* (het impf. is niet met Med, VdBorn als iuss. te vertalen). Ook zijn eigen vertrouwen begint te herleven. Toch is hij van oordeel dat het niet zal gaan zonder behoorlijke wapenrusting. De kampioen van Israël moet bovendien in groot tenue voor de dag komen, het is voor Saul „ein offizielles Ereignis" (Hertzb), en zelf wil hij hiervoor zorg dragen. וילבש enz. — Saul laat David zijn eigen wapenrusting aantrekken. מדיו betekent in het algemeen kledoren (zie 4 : 12), maar duidt in casu ongetwijfeld een krijgsgewaad aan (vgl. 18 : 4; het gaat in geen geval om „das Unterkleid", Dalman AuS dl. V, 1937, blz. 208; wrsch. is wel het juiste getroffen met *zijn wapenrok* (Keil, Rehm, NV). Ons uniform is te modern. קובע en 'שׁ, zie vs. 5, voltooien het geheel. Het slot van vs. 38 wordt niet weergegeven in LXX cod. B, volgens sommigen terecht, omdat het borstkuras in מדיו begrepen was (zie Schulz, ook De Vaux dl. II, blz. 61), maar 18 : 4 pleit daartegen, bovendien is het in dit verband vanzelfsprekend dat de uitrustingsstukken alle genoemd worden (evenals vs. 5 v.). Met BH is ויתן in plaats van ונתן te lezen. Daar Saul in heel vs. 38 subj. is, wil men wel aannemen dat dit ook in 39 a doorgaat (dit is de opvatting van de LXX: και ἔζωσεν τον Δαυειδ), maar dan moeten wij vóór דוד een את־ inlassen (Schulz). Bij het volgende verbum is evenwel David weer subject, de tekst kan dus beter zo blijven. Dus: *David gordde zijn zwaard aan* (nl. het hem door Saul gegeven zwaard, zie vs. 50) *over zijn wapenrok* (idem; de suffixa moeten slaan op דוד). Enige moeilijkheid biedt ויאל ללכת mede in verband met de redengevende zin כי enz. d.i. want hij had het niet beproefd. (Schulz, Rehm, Hertzb e.a. vertalen „er war es nicht gewohnt", maar נסה pi. betekent steeds beproeven, de proef nemen,

"Handboek Schonewela", vers. 40 / blz. 228 kolom 2

ondernemen, b.v. Deut. 4 : 24, Ri. 6 : 39, zie de lexica). Wàt hij niet beproefd had, is vooral duidelijk uit wat David dan tot Saul zegt, het is het lopen in de wapenrusting (ללכת באלה; het pron. moet slaan op wapenrok enz.). Dit kon hij niet omdat hij het nooit geprobeerd had, dus er niet in geoefend was. Vanhieruit valt nu ook licht op het voorafgaande. De woorden ויאל ל׳ zouden moeten betekenen „en hij besloot (of: verkoos) te gaan", maar dit heeft met het oog op hetgeen volgt geen zin (Smith, Schulz; dit geldt ook Keil's „er fing an zu gehen"). Köh-B geeft als betekenis „unfähig sein, be unable", maar zijn אלה III is zonder analogie. De LXX wijst nu een uitweg met ἐκοπιασεν περιπατησας, hetgeen moet teruggaan op Hebr. וילא ל׳. Dan zouden ל en א bij vergissing van plaats verwisseld zijn. לאה komt voor in de betekenis „sich abmühen, nicht mehr im Stande sein, es aufgeben" (Köh-B, zie Jes. 16 : 12, Ex. 7 : 18; Gen. 19 : 11), welke hier zeer goed bruikbaar is. Tekstcritisch schijnt het wel verantwoord de LXX te volgen. Wij krijgen dan *en hij deed vergeefse moeite* (zie Gen. 19 : 11 NV) *om te lopen* (nl. in deze kledij; de LXX voegt er tekenend aan toe: ἁπαξ και δις), *want hij had het nooit beproefd.* Dàt het niet ging, kwam niet hieruit voort dat alles hem te groot was (immers daarop wordt met geen woord gezinspeeld; David had zeker een behoorlijke lengte, zie Goldman), maar het was hem te zwaar en te ongemakkelijk bij de voortbeweging. Daarom legde hij alles weer af. Het suff. van ויסרם slaat op de uitrustingsstukken, vs. 38. David voelt zich „embarrassé de cet équipement nouveau" (Med). Er is geen grond om in het prachtig toneeltje van vss. 38—39 „een anekdote" (VdBorn) te zien. Alles is hier vol verborgen symboliek. „Gerade Saul musz als der dastehen, dessen schwere Rüstung nicht ausreichend ist" (Asmussen), terwijl David „wenn er wirklich Israels König sein soll" dit niet kan zijn „in dem Gewand und in der Art des Saul" (Gutbrod; vgl. Schneider, Smelik, Langman, Naastepad).

40—47. *David beantwoordt de uitdaging*

ויקח — Davids heengaan uit Sauls tent wordt voorbijgegaan (vgl. vs. 32); wat hij nu doet bewijst dat zijn Godsvertrouwen niet is een God-verzoeken, waarbij men blindelings hoopt op een wonder, maar dat hij met beleid tewerk gaat en zich van de geëigende middelen gaat bedienen om zijn doel te bereiken (vgl. Jonatan in 14 : 6 vv.), מקלו = *zijn staf,* waarmede hij in het kamp gekomen was, wrsch. een reis- of wandelstaf; het is wrsch. niet de knots waarmee hij de leeuw verslagen had (Schulz; volgens Van Deursen (blz. 42) had de herder echter ook nog een korte stok met knop aan zijn gordel, vgl. Ps. 23 : 4). Deze staf zal straks de aandacht van Goliat trekken (vs. 43); mogelijk is het Davids bedoeling juist om zo zijn aandacht af te leiden van zijn veel gevaarlijker wapen, de slinger (aldus Budde, bij Schulz). ויבחר wijst op de bijzondere zorg, waarmede David zijn slingerstenen uitzoekt, het moeten חלקי א׳ d.i. *gladde* (exemplaren van) *stenen* zijn, zie Ges-K § 132c. Hij haalt ze *uit de beekbedding,* waar ze eerder door het stromende water glad geslepen zijn, zie bij vs. 2. De steentjes waarmee hij afdwalende schapen wel geraakt (en gewaarschuwd) had, waren minder scherp, maar als herder heeft hij in deze sport wel een prima ervaring opgedaan. Hij bergt zijn vondst *in de herderstas*

(כלי הר׳ eig. meer algemeen: herdersgereedschap, zie vs. 49) *die hij bij zich had,* wrsch. hangend aan zijn gordel, zie de afbeeldingen bij Van Deursen, blz. 42 v. Een nadere plaatsaanduiding geeft בילקוט (wrsch. af te leiden van לקט, inzamelen, b.v. Gen. 47 : 14), dat alleen hier voorkomt, maar blijkens de context zal het de naam („Fachausdruck" — Hertzb) zijn voor een apart zakje (Med: „poche") in de ruime tas, bestemd *voor de slingerstenen,* die de ammunitie uitmaakten (Smith).

Het is tekstcritisch niet verantwoord בי׳ te schrappen (Schulz e.a.), de LXX heeft εἰς συλλογην; maar het is wel aannemelijk dat de voorafgaande ו berust op dittografie (De Boer). קלעו, ook 25 : 29, moet afhangen van וישם, *maar zijn slinger nam hij* (uit de tas?) *in zijn hand en zo ging hij op de Filistijn af.* Keil, Goldman e.a. herinneren eraan dat de slinger in de hand van een goed getraind gebruiker een geducht wapen kon zijn, Ri. 20 : 16. Hier volgt een duidelijke beschrijving ervan (ontleend aan Oosterhoff). De slinger „werd meestal gevlochten van wol en had in het midden een breder gedeelte, waarin de steen kwam te liggen, de holte van de slinger (1 Sam. 25 : 29) . . . Wanneer men de steen in de slinger heeft gedaan, steekt men de middelvinger (volgens Schulz de wijsvinger) van de rechterhand in de lus, die zich aan het ene eind van de slinger bevindt. Het andere eind hield men met dezelfde hand vast en slingerde dan de slinger boven het hoofd. Het was de kunst om het ene eind van de slinger op het juiste moment los te laten, zodat de steen doel trof." Zie ook Chr. Enc. (Van Deursen).

Vs. 41 en de eerste twee woorden van vs. 42 ontbreken in LXX cod. B, maar cod. A stemt ook hier overeen met de MT. De voorstelling is deze dat beide kampvechters eerst enige schreden elkander tegemoetkomen in het dal, vervolgens stilstaan en ten aanhoren van de legers aan weerszijden elkander tartende woorden toespreken (43—47) om daarna elkander weer te naderen voor de beslissende strijd (vs. 48). הלך וקרב (zie Ges-K § 113 u) geeft de indruk dat de Filistijn slechts langzaam nadert, in het onzekere of de jongeman die daar aankomt (vs. 40), het werkelijk tegen hem wil opnemen. והאיש enz. — zie bij vs. 7. ויבט enz. — *toen de Filistijn toezag en* (alsof hij zijn ogen niet geloven kon) *David opnam, verachtte hij hem.* בזה, ook 10 : 27, houdt in dat hij zijn verachting ook liet blijken; de reden voor zijn verachting is Davids jeugdig uiterlijk. כי enz. — zie bij 16 : 12, dat trouwens niet letterlijk overgenomen is (zoals sommigen zeggen), dus: *want hij was nog jong; met blozend gelaat, daarbij schoon van voorkomen.* Dat dit „niets ter zake" (VdBorn) doet, is onjuist, want mede doordat David in zijn verschijning niets heeft van een door lange ervaring geharde vechtjas, voelt Goliat zich beledigd. Dit is geen portuur. En dan — wat een kinderachtige bewapening! Daarom vraagt hij הכלב א׳ = *ben ik een hond?* waarbij te bedenken is dat de hond in het Oosten een zeer veracht dier is, II 3 : 8. Over מקלות zie bij vs. 40. De Groot beluistert een woordspeling in מ׳ ויקלל. Tussen deze twee woorden heeft de LXX een uitbreiding (en David zeide: „neen, maar nog minder dan een hond"), die echt het karakter van een glosse vertoont, zie Med. Goliat's boosheid blijkt ook uit hetgeen volgt: *en de Filistijn vervloekte David bij* (d.i. in naam van) *zijn goden* (niet: bij Davids God Jahwe, zoals Keil meent). Dan daagt hij zijn tegenstander uit: לכה אלי enz. — *Kom eens hier, dan zal ik uw vlees geven aan het gevogelte des*

hemels en aan het gedierte des velds; hij kondigt hem bij voorbaat al een smadelijke dood zonder begrafenis aan, zie Deut. 28 : 26. Deze bedreiging herinnert weer aan de wijze waarop de Griekse en Trojaanse helden bij Homerus elkander met woorden te lijf gingen, zie b.v. Keil, VdBorn. Hertzb zoekt verband tussen heel Goliat's optreden en de niet-Semitische (Griekse?) herkomst der Filistijnen. Hoe dit zij, de Filistijnse kampioen ontvangt een waardig antwoord, dat in de Ilias zijn wederga niet heeft. ויאמר enz. — de tegenstelling die David maakt tussen de puur-materiële bewapening van de Filistijn en dat wat zijn eigen kracht uitmaakt, onthult niet alleen de geestelijke achtergrond van deze tweekamp, die in de grond religieus van aard is, maar zij heeft ook een blijvende betekenis en is steeds actueel geweest in elke eeuw, waarin de gemeente van Jezus Christus schijnbaar weerloos geconfronteerd werd met de brute macht van een vijandige wereld (ook Hijzelf in Gethsemané, zie Matth. 26 : 55 v., par.). „Man weist allgemein hin auf die Aehnlichkeit mit Ps. 20, 8" (Schulz). David noemt alleen de aanvalswapenen חרב (vs. 51), ח' en כ' (vss. 6—7). Tegenover het *gij komt mij tegen met zwaard enz.* stelt David *maar ik kom u tegen* (niet: in, doch) *met de naam van Jahwe Sebaot.* De naam van Jahwe is „een met macht geladen realiteit" en de praep. ב heeft hier „een instrumentale betekenis" (zie art. *Bešem JHWH* van H. A. Brongers in NTT 11e jaarg. 1957, afl. 6 blz. 14 en 16). Over de naam יהוה צ' zie bij 1 : 3; de appositie אלהי מ' י' dient hier niet om de voorafgaande titel te verklaren (zoals Schulz mogelijk acht, zie echter Keil), maar om te proclameren dat de slagorden van Israël, die door Goliat op honende wijze zijn uitgedaagd (אשר slaat niet op אלהי, want de Filistijn had Jahwe niet genoemd), in dienst staan van, en strijden in de kracht van hun God, die zich heeft doen kennen als Jahwe, de God der hemelse legerscharen. Daarom zal Jahwe in deze strijd beslissend optreden ten gunste van zijn volk, waarbij Hij zich van David als zijn instrument zal bedienen. Met grote stelligheid kondigt David nu de nederlaag van Goliat c.s. aan, vss. 46 v.; zelfs kan men zeggen „Davids confidence overtops that of the Philistine" (Smith). היום ההוא behoort niet met LXX bij vs. 45 getrokken te worden; dit blijkt uit יסגרך. סגר pi. komt alleen in Sm voor, „een sterke uitdrukking, die letterlijk ‚opsluiten in mijn handen' luidt" (VdBorn). Sprak Goliat over wat hij doen zou, vs. 44, David begint met wat *Jahwe zal doen* nl. *u in mijn hand overleveren;* na het impf. komen de perfecta cons.: *en dan zal ik u neerslaan en uw hoofd van u(w) romp afhouwen;* de bedreiging van de Filistijn neemt hij over, maar past haar toe op heel diens aanhang: פגר מ' פ'. פ' (= lijk) is coll. op te vatten, dus: de lijken, terwijl מ' niet het kamp aanduidt, maar het leger (zie vs. 4), dat als één groot cadaver de prooi zal worden van vogels en wilde dieren. Goliat's lijk zal in die massa begrepen zijn. De woorden van de LXX τα κωλα σου και τα κωλα enz. geven geen grond voor aanvulling van de MT (zie BH). Het herhaalde וידעו (over de plur. zie Ges-K § 145c en e) wordt terecht door De Groot, Goldman, Gutbrod e.a. als doelaangevend opgevat: alwat David in vs. 46 in uitzicht gesteld heeft zal gebeuren, *opdat de gehele aarde wete, dat Israël een God heeft* (aldus De Groot, Hertzb, VdBorn e.a., terwijl Schulz, Med, Goldman vertalen „dat er een God in Israël is", zie de tekstgetuigen bij BH). De tweede, gecoördineerde doelzin heeft tot subject כל־הקהל. ק' wordt veel gebezigd van Israël als het volk, de

gemeente, van Jahwe, b.v. Lev. 16 : 17, maar heeft ook meermalen een neutrale betekenis, Gen. 35 : 11, en ziet soms op een schare vijanden, Ez. 32 : 22, 38 : 4; Schulz meent dat dit ook hier het geval is, dat de term dus slaat: „auf das Philisterheer", maar waarom zouden de Israëlieten uitgesloten zijn? Ook zij hebben hun verwachting gehad van zwaard en lans. Bij הזה zal een handbeweging, een wijde zwaai, gemaakt zijn: *en opdat deze gehele menigte wete dat Jahwe niet door zwaard of lans de overwinning geeft.* Voor de betekenis van ישׁע hif. zie 14 : 23; ook hier herinnert Davids woord aan dat van Jonatan, 14 : 6; vgl. ook II 22 : 3, 4, 30 en Ps. 44 : 4, 7. Met grote nadruk poneert hij ten slotte 'כ enz. d.i. niet van u of mij, maar van Jahwe is, *aan Jahwe staat* (de beslissing in) *de strijd en Hij zal u in onze hand geven;* men lette op de plur. vormen: na het tweegevecht verwacht David nog de triomf van Israël over heel het vijandelijk leger. Dit is geen grootspraak, maar de klassieke taal van de door Jahwe's Geest bezielde gelovige Israëliet, die zich door God geroepen weet. Deze woorden onderstellen Davids zalving, 16 : 13, al wordt zij in cap. 17 niet genoemd. De lezer hoort hem „das Geheimnis seines Lebenswerks aussprechen" (Caspari, blz. 207).

48—54. *David verslaat Goliat; Israël vervolgt de Filistijnen*

Vs. 48 (dat moet beginnen met ויהי, zie BH) beschrijft hoe na de woordenstrijd de beide kampvechters elkander tegemoet gaan; er ligt spanning in het gebruik van „the separated verbs" (De Boer), zowel in *a* als in *b*. כי־קם wil niet zeggen *toen de Filistijn* opstond, maar dat hij in beweging kwam of (zoals de NV zegt) *tot de aanval overging en al nader kwam* enz. In 48b ligt een moeilijkheid in המערכה = naar de slagorde. Dit geeft hier geen goede zin. Heel 48b ontbreekt in LXX cod. B, terwijl cod. A ervan maakt dat David toeliep op de slagorde der Filistijnen (zo willen Goldman e.a. het verstaan). Maar ook dat past niet, want dit kon David niet doen zonder Goliat te passeren. Kittel wil lezen 'מֵהַמּ, zo ook Hertzb: „von der israelitischen Schlachtreihe aus". Zo ook Gutbrod. Maar hij stond reeds in het front, vóór de slagorde, vs. 40. We moeten aannemen dat 'המ niet alleen de slagorde kan aanduiden, maar ook de plek waar de strijdende partijen elkaar ontmoetten, het front in enger zin, zodat hier van David gezegd wordt dat hij *snel toeliep naar de gevechtslinie* (Med: „au combat"; vgl. vs. 20, 22, waar 'מ soortgelijke zin heeft). Aan te nemen is dat hij op een bepaald punt blijft staan en dan zijn plan ten uitvoer brengt zoals vs. 49 in vier verba a. h. w. in beeld brengt: *Toen stak David zijn hand in de tas* (הכלי, zie vs. 40, *nam er een steen uit* (LXX: λιθον ἕνα), *slingerde die weg en trof de Filistijn aan het voorhoofd, zodat de steen in zijn voorhoofd zonk* (טבע ook Jer. 38 : 6 — in het slijk, Ex. 15 : 4 pu. — in het water) *en hij voorover ter aarde stortte.* De LXX voegt er nog aan toe δια της περικεφαλαιας = door de helm, maar dit is franje; de Filistijn had met open vizier gesproken en juist op zijn enige kwetsbare plek, het voorhoofd (misschien de slaap) heeft David gemikt, en God heeft „gebruik makende van Davids behendigheid de steen bestuurd" (Langman) en zo Davids woorden bevestigd. „Der Philister stirbt nicht wie ein Held ... ; er wird in der Tat so erschlagen, wie eine Hirte sich der wilden Tiere erwehrt" (Asmussen). In vs. 50 staat de auteur even stil bij

dit feit (het eigenlijke verhaal gaat vs. 51 verder). „Es wird eine Summe gezogen" (Hertzb): *zo heeft David de Filistijn overmeesterd met slinger en steen; hij versloeg de Filistijn en doodde hem, maar een zwaard had David niet bij zich.* De uitspraak heeft iets dichterlijks, is te vergelijken met Joz. 10 : 13 v.; misschien moeten wij op dit punt vooral rekening houden met „the oral tradition of the narratives" (De Boer bij vs. 39). De auteur wil in het volle licht stellen het uniek karakter van deze zege van Jahwe over de reus in brons en ijzer, „ohne dasz der dazu Gerufene ein Schwert in der Hand gehabt hat" (Hertzb; vgl. Med). Het וימתהו is tegenover vs. 51 „anticipatory" (Goldman). In de LXX ontbreekt vs. 50 in cod. B, A klopt op de MT.

Vs. 51 sluit met וירץ aan op vs. 49. Wrsch. wel terecht verstaan Schulz e.a. het vervolg zo dat David *op de Filistijn* ging staan („als Mardoek op Tiamat", zegt De Groot); dit is wel de meest zinvolle opvatting van ויעמד אל; wijziging van אל in על (BH) is onnodig. Ook de LXX heeft ἐπι; cod. B verarmt de voorstelling door weglating van וי' מתערה = *trok het uit de schede.* Ook hier is cod. A vollediger. ח' elders vaak „mes", komt in II 20 : 8 in dezelfde betekenis voor. Of de reus reeds dood was of stervende, kan in 't midden blijven, in elk geval werd zijn einde pas voor aller oog gedemonstreerd door wat David nu doet: *hij maakte hem af* (vgl. wat Joabs wapendragers doen, II 18 : 15) *door hem daarmede het hoofd af te houwen.* „That Goliath should have been slain by his own sword, was an added humiliation" (Goldman). *Toen de Filistijnen zagen dat* (hun held) *hun sterke man dood was, sloegen zij op de vlucht,* wrsch. in paniek over dit ongelofelijk gebeuren. Aan Goliat's voorslag (vs. 9) denkt niemand.

Nu komen ook de Israëlieten in beweging, over קום zie bij vs. 48. Dat afzonderlijk de mannen van Juda genoemd worden, kan niet bevreemden; het spreekt vanzelf dat de auteur hier even laat uitkomen dat speciaal de אנשי יהודה betrokken waren bij deze strijd, die op hun grondgebied werd uitgevochten en waarin één uit hen de held van de dag gebleken was. Meer hierover in mijn *Koningschap,* blz. 26 v., zie ook bij 11 : 8. Zij die eerst ademloos hadden toegezien *braken op, hieven een krijgsgeschreeuw aan* (vs. 20) *en zetten de Filistijnen na.* Omnium consensu moeten wij (ook met het oog op vs. 52) lezen גת in plaats van גיא (= een dal, maar dit is geen plaatsbepaling, en het dal der Terebinten zelf kan niet bedoeld zijn, zie ook BH), dus *tot nabij Gat en tot aan de poorten van Ekron.* Blijkbaar was het een ordeloze vlucht: Gat lag in zuidwestelijke, Ekron in noordwestelijke richting, *zodat de verslagenen der Filistijnen lagen op de weg van Saäraïm naar Gat en naar Ekron.* De ligging van Saäraïm is inzoverre bekend, dat het voorkomt naast Soko en Azeka, Joz. 15 : 36, vgl. boven bij vs. 2. Het ועד vereist een voorafgaand מן, te lezen is dus מִשׁ' (zie BH). Het schijnt dat de plaats lag op het punt waar de weg zich splitste naar Gat en naar Ekron; zie over deze steden 5 : 8 vv. וישבו enz. — na hun terugkeer plunderden de Israëlieten de legerplaats der Filistijnen. Eerst hadden zij — terecht — daarvan afgezien, zij brandden ook a. h. w. (na de lange periode van afwachten) van strijdwoede. דלק betekent Ob : 18 in brand steken, met אחרי ziet het hier (evenals Gen. 31 : 36) op een hete, *heftige vervolging;* een zeldzaam verbum is ook שׁסס (vgl. Ri. 2 : 14). De auteur geeft verder geen bijzonderheden, in het verhaal als geheel bekleedt

deze grote overwinning (zie 18 : 7) een bijkomstige plaats. Van meer belang is hem wat David nog gedaan heeft, waarbij hij overigens de lezer wel met enkele vragen laat zitten. Grammatisch is alles wel duidelijk. Maar welke zin had het voor David om het hoofd van de reus (dat hij stellig wel als zijn trofee meegenomen heeft, vs. 57) naar Jeruzalem, destijds de stad der Jebusieten, te transporteren? Deze vraag blijft ook van kracht als men vertaalt („het gebied van) Jeruzalem" (De Groot). In geen geval heeft David dit toen terstond gedaan. Het beste zal wel zijn te vertalen in perf.: *heeft David meegenomen en (later) naar Jeruzalem gebracht,* waarbij is aan te nemen, dat 54 a een notitie is, die betrekking heeft op een tijdstip na de verovering van Jebus (II 5 : 6 v.), aldus Goldman, Med; Hertzb zegt: „hier hilft nur die Erkenntnis dasz das Reliquienstück sich später in der Tat in Jerusalem befunden haben und dort gezeigt worden sein wird", (zie ook zijn art. *Mizpa,* ZAW 1929, blz. 178 noot 2, ibidem over 54 b). Toch zou men dan nog een nadere localisering verwachten, evenals bij de behandeling van Sauls lijk door de Filistijnen, 31 : 10; Schulz verwijst ook naar II 21 : 13, maar daar gaat het over een eerbewijs. De zaak blijft min of meer raadselachtig. Ook 54 b schijnt duister, omdat David natuurlijk geen tent in het kamp had. Toch is het bericht daarom niet „unverständlich" (Hertzb), want daar Saul David nu voor goed bij zich gehouden heeft, kreeg deze ongetwijfeld een tent tot zijn beschikking (aldus Driver e.a.). David *heeft* dan *de wapenen van de Filistijn in zijn tent gelegd* en bewaard. Later blijkt Goliat's zwaard in de tabernakel te Nob te zijn, 21 : 9. Wrsch. heeft David zelf het daar gedeponeerd (misschien ook de andere wapenen; in 21 : 9 vraagt hij alleen om een zwaard) „en perpétuel hommage à Yahweh" (Med), vgl. 31 : 10 a over Sauls wapenrusting. Juist daarom wil men wel in ons vs. lezen באהל י', terwijl י' dan afkorting van יהוה zou zijn, dus „in de tent van Jahwe" (Hertzb, Rehm e.a.). De lezing אהלו staat echter vast, ook op grond van de oude vertalingen.

Vs. 54 maakt de indruk van een slotopmerking, het kan ook een latere inlassing zijn in het verhaal, dat verder gaat in vs. 55.

55—58. *Abner brengt David bij Saul*

Over deze vss. zie boven, blz. 322 v., over vs. 55 zie blz. 35 v. וכראות enz. — de nieuwe vertalingen geven de verba finita in vss. 55—56 meestal weer met het plusq., het verhaal grijpt terug naar vs. 40. Saul en Abner staan David in de opperste verbazing na te kijken, bezorgd en toch niet zonder hoop op een gunstige afloop. חי־נ' komt alleen nog voor in 20 : 3, 25 : 26, II 11 : 11, 14 : 19, zie Ges-K § 149 a noot; De Vaux, dl. I blz. 191. Dat Abner die zelf toch niet altijd aan het hof vertoefde, 14 : 50, David niet of nauwelijks kende, is wel verklaarbaar. Sauls tweede vraag (of liever: opdracht) behoeft niet precies evenzo verklaard te worden als de eerste. Na enkele ogenblikken van bezinning kan Saul bedacht hebben, dat hij toch eigenlijk maar heel weinig van David weet. Abner moet informaties inwinnen naar Davids familie enz. Dit kan in verband staan met Sauls toezeggingen, vs. 25, vgl. 18 : 17 vv. עלם is de jonge, ongehuwde man, ook 20 : 22, Jer. 15 : 8. Of Abner deze opdracht vervuld heeft, wordt niet vermeld. Wel brengt hij zo spoedig mogelijk David bij Saul binnen. Ook Jonatan

was daar, 18 : 1 v. Het is heel vanzelfsprekend dat David na het verslaan van de Filistijn — כשׁוב enz. — terugkeert naar het kamp, maar het is een bijzonder eerbewijs, dat Abner hem opwacht en begeleidt. Hij draagt het hoofd van Goliat nog in de hand (zie vs. 51, 54) als tastbaar bewijs dat hij niet teveel gezegd heeft, toen hij zijn triomf aankondigde, vs. 46. Van het gesprek dat nu gevoerd wordt vernemen wij slechts de „inleidende vraag" (Kroeze) met het ons bekende antwoord. Feitelijk betekent dat niet meer dan een hernieuwde kennismaking. Ongetwijfeld is er veel meer gezegd, zie 18 : 1, maar vermelding daarvan was niet nodig (zie Keil, Oosterhoff).

HOOFDSTUK 18

David wint de liefde van Jonatan, van Mikal en van het volk; zijn krijgsroem wekt bij Saul nijd, vrees en dodelijke haat

1—5. *Vriendschapsverbond tussen Jonatan en David*

Deze vss. behoren bij het gedeelte dat in cod. B van de LXX ontbreekt; zie blz. 323 v.

1a sluit met ויהי ככלתו enz. onmiddellijk aan bij 17 : 58 en veronderstelt volgens de meeste comm. „a longer conversation... between Saul and David" (Goldman). Vermoedelijk is er gesproken over Davids toekomstige positie (vss. 2, 5) en Sauls toezegging voor een eventueel huwelijk (zie vs. 17 en 17 : 25). Waar het op aan komt is echter de diepe indruk die David zelf door zijn spreken gemaakt heeft op Sauls zoon Jonatan. David heeft wrsch. in dezelfde geest gesproken als 17 : 37. Mogelijk was Jonatan ook bij dat gesprek tegenwoordig, maar er is geen noodzaak dit aan te nemen. In elk geval is ook hij getuige geweest van Davids triomf. Thans ondergaat hij ook de bekoring die uitgaat van Davids persoonlijkheid. Maar van nog meer betekenis is, dat ook Jonatan leeft in het vertrouwen op Jahwe (zie 14 : 6); geestelijk is hij aan David verwant. Terwijl David spreekt, wordt hij zich op eens bewust van deze verwantschap, maar tevens van een diepgevoelde sympathie voor David. De part. כ duidt aan dat dit geschiedde op het moment dat David *ophield tot Saul te spreken.* קשׁר met ב is binden (het part. pass. in Gen. 44 : 30 van innige verbondenheid); de nif., alleen nog in Neh. 4 : 6 (MT = 3 : 38), betekent „sich binden, sich schlieszen" (Köh-B). De context pleit ervoor deze betekenis in subjectieve zin te verstaan, dus: *gevoelde Jonatan in zijn ziel zich ten nauwste aan David verbonden en kreeg hij hem even lief als zichzelf.* In 1b doelt נפשׁ op de persoon naar zijn innerlijke wezen, in 1c drukt het „het pronominale begrip zelf" uit (zie Becker, blz. 72, 111). Te lezen is het qerê ויאהבהו, evenals 16 : 21 (van Saul); ook met het oog op deze plaats is de mening af te wijzen dat Saul het subj. is (Leimb), maar niet minder onjuist is het gevoelen dat Jonatan ook in vs. 2 subj. is (VdBorn). Immers daar volgt op het verbum de naam שׁאול, en David trad niet in dienst van Jonatan (id.). Vs. 2 bevat een duidelijke toespeling op 17 : 15; voortaan mocht David niet weer met verlof

naar Bethlehem. We kunnen vertalen: *En Saul hield David bij zich;* deze heeft toen stellig ook een tent gekregen, 17 : 54.

Vss. 3—4 zijn te verstaan van een vertrouwelijke ontmoeting, wrsch. belegd op initiatief van Jonatan. Deze is hier bij uitstek de handelende persoon. Er staat niet dat hij en David samen een verbond sloten (al is dit stellig de bedoeling), maar hij is subj. van 'וי (ook van de volgende verba) en ודוד sleept min of meer achteraan (zie VdBorn; andere, minder ongewone constructies in 20 : 16, 23 : 18, II 3 : 21, 5 : 3, Gen. 31 : 44). De verbondssluiting gaat dus van Jonatan uit en dit is reëel, want in rang en positie was hij de hoogste. Maar hij maakt nu David tot zijn gelijke, heft hem tot zich op als zijn vriend en sluit met hem als gelijkwaardige partij een vriendschapsverbond, dat als zodanig uniek is in het O.T. Jonatans handelwijze is te verklaren uit het ontzaglijk gevoel van bevrijding, dat hem door Davids optreden vervuld en overmeesterd moet hebben en waardoor een einde kwam aan de zware druk, waaronder hij verkeerde door het oordeel, dat op Saul rustte en de ban, die nu al weken lang op Israël gelegen had door de smaad der Filistijnen. Over de term כרת ברית zie G. Ch. Aalders, *Het verbond Gods* (Kampen, 1939) hfdst. 1, vooral blz. 20.

3b wordt algemeen causaal opgevat: *omdat hij hem even liefhad als zichzelf.* Over כנפשו zie bij vs. 1 en vgl. 20 : 17. Opmerkelijk is dat wij deze uitspraak wel van Jonatan, maar niet van David lezen; van zijn hartelijke liefde voor zijn vriend getuigen echter 20 : 41 v. en II 1 : 26 (zie deze Comm. t.p.). Trouwens de verbondssluiting is een wederzijdse handeling. Wat beide vrienden elkander beloofd hebben, wordt niet vermeld, algemeen denkt men aan hechte, trouwe vriendschap voor het leven. Het is zeer twijfelachtig of deze verbondssluiting „unter Jahwes Augen in einer (kultisch) festen Form erfolgt ist" (Hertzb). Een sterk argument daartegen is dat volgens 19 : 1 Saul er niets van wist. Wel is Jahwe erbij aangeroepen als getuige, zie 20 : 8, maar overigens bleef het een zaak tussen hen beiden; er waren geen politieke consequenties of i.d. aan verbonden. Wel heeft Jonatan zijnerzijds zijn belofte bezegeld met een zeer persoonlijk geschenk. פשט, in qal zeer frequent (b.v. 19 : 24) voor uittrekken, komt alleen hier voor in hitp. Over מעיל zie 2 : 19; hier ziet het duidelijk op *de mantel, die hij droeg.* Niet alleen deze gaf hij aan David, maar daarna ook מדיו, *zijn wapenrok* (zie 17 : 38 v.); ועד drukt uit dat bij het kledingstuk ook behoren „the articles carried on this garment" (De Boer), terwijl in de herhaling een climax ligt: *met zelfs zijn zwaard, zijn boog* (vgl. II 1 : 22) *en zijn gordel.* Verscheidene comm. memoreren hier de oudtijds zeer verbreide overtuiging dat er een innige band was tussen de persoon en zijn lijfgoed, zodat het weggeven van het kleed bijna gelijk stond met „ein Wegschenken seiner selbst" (Hertzb, vgl. Schulz, VdBorn, Rehm, Gutbrod). Keil e.a. noemen „den Waffentausch des Glaukus und Diomedes". Daarvan is hier geen parallel. Jonatan alleen is de gevende persoon (althans wat geschenken betreft), en het is niet onmogelijk dat hij op deze wijze David, die in zijn herderstenue gekomen was, ook van een passende wapenrusting heeft willen voorzien. Dat David dit geschenk aanvaardde kan trouwens gezien worden als „ein Beweis seiner Gegenliebe" (Schneider). Van Jonatans zijde is het stellig ook bedoeld als een eerbewijs aan de overwinnaar, mogelijk is hier zelfs al een half-bewuste

huldiging van de man die (in zijn plaats) tot troonopvolger bestemd is (vgl. Gutbrod). Jonatan is een der edelste figuren uit heel het O.T. Trouw in zijn vriendschap met David, blijft hij toch ook loyaal tegenover zijn vader tot in de dood. Het geheim van zijn persoonlijkheid is zijn onvoorwaardelijke verbondenheid van Israëls God, waardoor hij zelfs bereid was om voor David, de man van Jahwe's keuze, plaats te maken, zie 20 : 13 vv., 23 : 17. Dit wordt niet in rekening gebracht door VdBorn, die Jonatan een raadselachtige figuur vindt (blz. 77). De meeste anderen oordelen veel gunstiger. Goldman — anders uiterst sober — wijdt een brede aantekening aan de adel van Jonatans persoon en van zijn kwaliteiten. En Rehm zegt: „Die Freundschaft zwischen David und Jonatan ist eines der schönsten Beispiele von Freundestreue in der Weltliteratur" (vgl. Langman, Hulst).

Vs. 5 schijnt enigszins vooruit te grijpen op feiten die vss. 13—16 breder vermeld worden (Goldman), terwijl vs. 6 juist onmiddellijk bij 1—4 zou kunnen aansluiten. Toch staat het wel degelijk op de juiste plaats (Smith) en het is ook zeer wel mogelijk, dat David reeds terstond — dus terwijl het leger nog te velde stond — bepaalde opdrachten van Saul ten uitvoer moest brengen, zie verder beneden. Na de beginwoorden schijnt er iets te ontbreken, men verwacht te lezen „wither David went" (Smith), maar יצא is ook vss. 14 en 30 uittrekken tot de strijd. De woorden בכל tot ישׂכיל (niet וי׳, zie Driver) vormen een parenthese, waarna weer een impf. cons. volgt, dus: *David dan trok erop uit — overal waarheen Saul hem zond, had hij voorspoed — en toen Saul hem aanstelde over de krijgslieden, had dit de instemming* enz. Over een bepaalde rang in het leger wordt eerst vs. 13 gesproken, maar zeker was David bij deze expedities méér dan 's konings wapendrager (16 : 21). שׂכל in hif., ook Deut. 29 : 8, Joz. 1 : 7, duidt het welslagen aan als vrucht van het handelen in overeenstemming met Jahwe's geboden. וייטב zegt niet van David zelf, dat hij bemind werd (De Groot, VdBorn, Med e.a.), maar slaat op de „Rangerhöhung", die David vanwege Saul ten deel viel (Hertzb, Goldman, vgl. LV en NV). Van groot belang is dat niet alleen het gewone krijgsvolk, maar ook *de dienaren van Saul* hun instemming toonden met Sauls maatregel, wellicht is speciaal te denken aan Abner, die overigens zijn rang behield. David genoot terstond een grote populariteit (Oosterhoff e.a.). — De strekking van vs. 5 is om te accentueren dat de onderlinge verhoudingen, ook tussen Saul en David, aanvankelijk goed waren. Eerst daarna komt hierin verandering, maar niet door toedoen van David zelf (zie Asmussen).

6—16. *David gehuldigd; Saul bedreigt zijn leven*

Volgens Schulz is vs. 6 „in Unordnung" en reeds in de aanhef „überladen"; VdBorn spreekt van „een contaminatie van twee varianten", Hertzb van „Unsicherheit der Tradition". Een en ander vindt mede zijn oorzaak in de gebrekkige weergave bij de LXX die 6a grotendeels weglaat en in cod. B de naam Saul heeft vervangen door die van David (aldus De Boer), terwijl A heeft εἰς ἀπαντησιν Σαουλ (= MT). Bij onbevangen lezing is evenwel duidelijk dat de eerste tijdsbepaling בבואם — d.i. bij hun komen, nl. in de steden van Juda en Benjamin, zie 6b, dus *bij hun thuiskomst* (het suff. slaat op het leger,

inclusief Saul en David) — gepreciseerd wordt door de tweede nl. בשוב enz.; hier is aansluiting aan cap. 17 (zie speciaal vs. 57), waarmede gezegd is dat het feit van vss. 6—9 terstond op dit conflict met de Filistijnen volgde. ותצאנה enz. — vgl. Ri. 11 : 34. Te lezen is לשיר (qerê) en במ' (zie BH en vgl. Ex. 15 : 20, Ri. 11 : 34): *al zingend en in reidans.* תפים (= handtrommels of tamboerijnen) en שמחה ook in II 6 : 5, resp. 12; בש' moet hier vreugdebetoon, *jubelgeroep* aanduiden, terwijl שלישים (alleen hier) het best wordt verstaan als van een driehoekig (of driesnarig?) muziekinstrument, dus *triangels,* aldus De Groot, VdBorn (Schulz en Med: harpen. zie de afb. bij Van Deursen, blz. 50—51). *De dansende vrouwen* (voor שחק pi. vgl. II 6 : 5, 21; Ri. 16 : 25) *zongen in beurtzang* (aldus ענה ook Ex. 15 : 21), d.w.z. een deel der vrouwen zong de eerste regel:

Saul versloeg zijn duizendtallen,

een ander deel antwoordde met:

maar David zijn tienduizendtallen.

הכה heeft in de regel accus., met ב ook vs. 11, Num. 22 : 6. De regels hebben eindrijm door het gelijke suff. (te lezen is het qerê ־ָפיו). De ו is duidelijk adversatief. Voor Saul moest dit lied krenkend zijn, en heel letterlijk genomen is de verhouding duizend-tienduizend (vgl. Ps. 91 : 7) ook niet juist en niet billijk, maar het lied getuigt van de geweldige opluchting, die heel het volk vervulde als gevolg van Davids unieke triomf over Goliat en de daarop gevolgde overwinning op de Filistijnen. Blijkbaar ging het van mond tot mond en bereikte het ook het vijandelijk kamp, 21 : 11, 29 : 5. ויחר (zie hierover bij 15 : 11) enz. — de „paroles imprudentes... excitent la colère de Saul" (Med). הדבר, het lied maar ook heel dit doen van de vrouwen, *beviel hem slecht en hij zeide* enz. Het is heel goed mogelijk dat men deze woorden uit Sauls mond heeft opgevangen. Het slot van vs. 8 (dat ontbreekt in LXX cod. B) is wat onvolledig en wordt òf opgevat in de zin „all he lacketh is the kingdom" (Goldman, vgl. de LV, Leimb, Rehm, Hertzb), òf zoals Schulz het zegt „und dazu wird ihm sicher die Königswürde zu teil", evenzo De Groot, vgl. Stv en NV. De laatste opvatting verdient de voorkeur, daar zij het dichtst aansluit bij de letterlijke vertaling: bovendien voor hem waarlijk het koningschap. אך betekent niet alleen „slechts", maar ook wel „fürwahr" (Köh-B, b.v. Gen. 26 : 9, 29 : 14). De conjectuur לי in plaats van לו (zie BH) wordt terecht door Schulz afgewezen; dus: *voor hem zal waarlijk ook nog het koningschap zijn.* Dat een dergelijke gedachte bij Saul post vatte, is in verband met Samuëls woorden (15 : 27) volstrekt niet denkbeeldig (vgl. Kroeze, Asmussen). Het is zielkundig dan ook volkomen begrijpelijk dat in Sauls hart de afgunst ontwaakt. Dit moet de strekking zijn van vs. 9, waarin עין (aldus het qerê; een hapax leg.) als denominatie van עין, oog, het kijken van Saul naar David op een bepaalde wijze qualificeert, volgens Med „d'une oeil mauvais", Keil en Schulz: „scheel", Smith „in suspicion and dislike". Ongetwijfeld is hier allereerst aan argwaan te denken (vgl. ons „iemand in de gaten houden"); De Groot terecht: *met wantrouwen* (zo ook de NV). מהיום ההוא enz., *sedert die dag,* slaat op de dag „an dem er das Siegeslied... hörte" (Schulz), maar includeert het tijdstip van Sauls thuiskomst (zie vs. 9 en vgl. בבואם, vs. 6).

Vss. 10—11 ontbreken in LXX cod. B, doch A heeft ze vertaald in overeenstemming met de MT (eigenaardig wijl juist deze vss. geheel passen bij 16 : 14—23). 'מִמ en 'בתוך־הב geven de indruk dat we ons weer in Gibea bevinden. Over ותצלח zie 10 : 6, 10 en 11 : 6, over רוח enz. 16 : 14 v. Ongetwijfeld is er een diepe samenhang tussen Sauls verkeerde gezindheid tegenover David (die trouwens niet verantwoordelijk was voor het voor Saul krenkende rijmpje, vs. 7) en deze aanval van een *boze geest van God* (bij רעה ontbreekt het lidwoord en het staat ook niet vast dat steeds een bepaalde, persoonlijke geest bedoeld is), die a. h. w. aanknoopt („den Anlasz nimmt" — Asmussen, vgl. Hertzb) bij Sauls jaloersheid en wantrouwen. Evenals 10 : 10 treedt de werking van de geest (doch dáár is het de Geest van Jahwe) naar buiten in ויתנבא, dat thans echter moet beduiden *hij gedroeg zich in huis als een waanzinnige,* zie blz. 226, ook de lexica. Deze betekenis is te verklaren uit een uitwendige gelijkheid tussen de mimiek en de uitroepen van een waanzinnige en die van een in extase verkerend profeet, vgl. 2 Kon. 9 : 11. Blijkens ודוד met volgend part. 'מ (vgl. 16 : 15) was David bezig de snaren te tokkelen en deed hij dit toen כיום ביום = *zoals hij dagelijks deed.* Dit geschiedde dus niet òmdat Saul in razernij door het huis liep, maar uit lust om te spelen, zoals vele musici dagelijks doen. De bedoeling van deze korte Umstandssatz is dat Saul David zag terwijl deze speelde. Ditmaal irriteerde dit hem en deed hem alle zelfbeheersing verliezen. וחנית enz. — vgl. 19 : 10, 20 : 33, 22 : 6 en 26 : 7; zo, met zijn lans, „mag Saul optisch im Gedächtnis der Nachwelt fortgelebt haben" (Hertzb; vgl. Goldman). Een afdruk van de ets, door Lucas van Leyden aan dit toneel gewijd, vindt men in Zoals er gezegd is, dl. 9, blz. 127 (no. 14). De mogelijkheid om David (in wie hij een rivaal ging zien) uit de weg te ruimen met *de lans* die hij *in zijn hand* had, moet hem door de geest geflitst zijn, vandaar niet alleen ויטל, maar ook de begeleidende gedachte אכה enz.: *ik zal David aan de wand nagelen* (letterlijk „David en de wand", dus „mit einem Wurf" — Schulz; Med: „contre la muraille"). Een eigenaardige moeilijkheid is gelegen in het slot van vs. 11: *maar David* (wendde zich van hem af, liever:) *ontweek hem tot tweemaal toe.* Immers ויטל, hif. van טול, betekent werpen, wegslingeren, b.v. Jona 1 : 4, 12, Jer. 16 : 13, maar het is moeilijk denkbaar dat David, na de eerste worp ontweken te hebben, zou zijn voortgegaan met spelen en zo „should have exposed himself a second time to an actual attack" (Goldman). Toch is dit de mening van Schulz, Leimb, Med, terwijl Keil denkt dat Saul de spies „wol nur geschwungen hat, nicht aus der Hand geworfen", hij beroept zich hiervoor op het ontbreken van een aanduiding als in 19 : 10. Een bezwaar hiertegen is dat טול niet „zwaaien" betekent, waarom Kittel BH wil vocaliseren וַיִּטֹּל (van נטל, dit mede op grond van de LXX cod. A); evenzo Ges-B „er erhob", Hertzb „er zückte". Inderdaad klinkt het 't meest aannemelijk dat Saul de lans ophief, maar dat David door snel tweemaal uit te wijken („from the threatening gesture" — Goldman) geen vast mikpunt bood, zodat de lans (indien deze al geworpen is) zijn doel moest missen.

De mening dat vss. 10—11 feitelijk niet in de tekst behoort (Schulz, De Groot, VdBorn) berust niet alleen uit tekstcritisch oogpunt op onvoldoende gronden, maar wordt ook weersproken door de overweging dat vs. 12 deze vss. onderstelt (dit geldt ook van vs. 17). Immers uit het gebeurde leidt Saul af dat David

onder goddelijke bescherming staat en nu begint hij bang voor hem te worden: ויירא enz. De reden voor Sauls vrees was: *omdat Jahwe met hem* (David) *was;* de volgende woorden duiden de feitelijke achtergrond aan: *maar van Saul was Hij geweken,* zakelijk hetzelfde als 16 : 14 a, zie aldaar. Terecht merkt Keil op dat David thans Sauls dienst nog niet kon of mocht verlaten, omdat hij niet alleen „diesen Anfall nur für einen Ausbruck momentaner Raserei Sauls hielt", maar ook en vooral omdat hij zich door Jahwe zelf daar geplaatst wist. Het moment om met Saul te breken kon pas veel later komen, zie bij 20 : 1. Uiterst merkwaardig is nu de ontwikkeling der dingen, geschetst in vss. 13—16. Nijd en vrees drijven Saul tot toepassing van het oude recept „promoveatur ut amoveatur" (Schulz). ויסירהו enz. — *Saul verwijderde hem nu uit zijn omgeving en stelde hem aan tot overste over duizend.* David krijgt een hoge rang in het leger, vgl. vs. 5 (er waren ook oversten van honderd en van vijftig, zie 8 : 12, 22 : 7, vgl. De Vaux I, blz. 170, II blz. 12) en dit brengt mee dat hij telkens *aan de spits van het krijgsvolk uittrok en terug kwam,* maar dan toch meestal absent was. Dit was Sauls bedoeling, want „der sichtbare David ist für Saul die sichtbare Verwerfung" (Asmussen). Hij kon evenwel niet verhinderen dat juist langs deze weg Davids roem, alsook zijn populariteit, beter gezegd de liefde die leger en volk voor hem koesterden, steeds groter werd. Immers: *David was voorspoedig op al zijn wegen;* te denken is aan militaire ondernemingen, vs. 5, *en Jahwe was met hem.* יהוה עמו — dit was het geheim van Davids voorspoed; als een refrein komt het ook in vs. 28 weer terug. Merkwaardig dat „juist wat Saul aan David had toegewenst . . . in vervulling gaat"; (Naastepad, blz. 144; vgl. 17 : 37). Het gevolg hiervan is dat Sauls vrees nog toeneemt. ויירא enz. — *toen Saul merkte* enz.; 'מ is hier versterkt met מאד, evenzo is ויגר sterker dan ויירא, vs. 12; De Groot „werd hij beducht", Hertzb „bekam er ein Grauen vor ihm", vgl. Gutbrod; we kunnen zeggen: *werd hij echt bang voor hem;* hetzelfde verbum in Num. 22 : 3, Deut. 1 : 17.

Daarentegen wordt David steeds meer de man, die de liefde heeft van het volk; zijn gehele persoonlijkheid en optreden sprak tot aller verbeelding en gaf voedsel aan hun toekomstverwachtingen. Op te merken is dat כל־ישׂראל samen met יהודה blijkens het niet-herhaalde כל־ en de sing. אהב als een eenheid wordt beschouwd. *Israël en Juda* vormden één geheel en àllen *hadden David lief.* Meestal spreekt de auteur alleen van Israël, b.v. vs. 18, 19 : 5; de brede terminologie is vollediger en kan door hem bij uitzondering gebezigd zijn om het misverstand te voorkomen dat „Israël" op het in zijn dagen bestaande noordelijk rijk zou slaan; zij kan omschreven worden als „Israël met inbegrip van Juda, de stam van David zelf". Zie hierover breder mijn brochure *Koningschap,* blz. 26 v. — In het vss. 12—16 geschetste proces realiseert zich zowel het oordeel van Sauls verwerping als dat van Davids verheffing. Sauls leven wordt een „voortdurende kwelling" (Kroeze, vgl. Gutbrod). Het is met deze pericoop onverenigbaar en ook overigens onbewijsbaar wat K. Galling schrijft: „Die persönlichen Spannungen zwischen Saul und David sind Symptome der Stammengegensätze (*Die Erwählungstraditionen Israels,* Giessen 1928, blz. 72).

17—30. *Merab wordt David onthouden, maar hij krijgt Mikal tot vrouw*

Vss. 17—19 ontbreken in LXX cod. B, wrsch. om de samenhang met de pericoop 17 : 12—31, die eveneens in cod. B is uitgelaten. ויאמר enz. — Er is veel voor te zeggen dat we hier (en in vs. 18) in plusq. moeten vertalen, dus: *Saul nu had tot David gezegd.* Dit gesprek laat zich het best denken kort na het in vss. 10—11 vermelde feit, ongeveer gelijktijdig met Davids aanstelling tot overste, vs. 13. Immers de geheime bedoeling van Saul veronderstelt zijn mislukte aanslag op Davids leven, en de tamelijk vage conditie die hij stelt (אך enz.) is feitelijk reeds door David vervuld, vss. 14—16. Mogelijk was er reeds terstond voorlopig over gesproken, toen David bij Saul geroepen was, 17 : 57 vv. In elk geval rustte blijkens 17 : 25 op Saul een verplichting, aan welke hij zich niet kon onttrekken. Daarom zegt hij הנה enz. en belooft hij zijn *oudste dochter Merab* (vgl. 14 : 49) *aan David tot vrouw.* אך voert een restrictie in; de vertaling „mits" van de NV, of „op voorwaarde dat" van VdBorn en Med is te sterk; de strekking is dat de trouwdag nog even uitgesteld wordt (zie vs. 19) en dat David intussen zich in de krijg verdienstelijk maakt (alsof hij dit niet reeds tegenover Goliat gedaan had!), dus: *bewijs mij slechts dat gij een dapper man zijt,* en *voer de oorlogen van Jahwe.* In het voeren van deze oorlogen in Sauls dienst moest David zich een בן־חיל (zie 15 : 52) betonen. De uitdrukking מ' יהוה, die ook nog voorkomt in 25 : 28, is wrsch. ontleend aan de titel van het Num. 21 : 14 genoemde boek, waarvan overigens geen melding meer gemaakt wordt, zie de Comm. van Gispen op Numeri t.a.p., ook diens art. Oorlog in Chr. Enc. dl. V en idem in GTT 1959, blz. 129—137, *Het boek van de oorlogen van Jahwe.* De oorlogen die Israël op uitdrukkelijk bevel van Jahwe had te voeren, ook tegen de bewoners van Kanaän, speciaal de Filistijnen (zie Ri. 3 : 1—4), konden met deze term worden aangeduid en droegen vanuit een bepaald aspect een heilig karakter (zie over het begrip „heilige oorlog" De Vaux, dl. II blz. 81). In Sauls mond krijgt de hele uitdrukking een schijnheilige bijklank, daar hij de opdracht geeft in de hoop dat David in de strijd zal sneuvelen; ושׁאול enz. — *maar Saul dacht* enz. אל ... ידי slaat terug op vss. 10—11. Uit dit onzuivere motief (te vergelijken is II 11 : 14 v.) blijkt Sauls steeds dieper wortelende verharding: zijn tactiek tegenover David is in de grond verzet tegen Jahwe, die „met David" is. Over ויאמר vs. 18 zie bij 17a: *David had echter tot Saul gezegd.* מי enz. — deze „nederigheidsbetuiging" (VdBorn) betekent geenszins dat David het aanbod van Saul verwerpt. Integendeel, er wordt zelfs een afspraak gemaakt. Volgens BH moet חַיִּי, dus als sing., gevocaliseerd worden (evenzo De Groot, Hertzb, vgl. Köh-B) en is de betekenis gelijk aan die van het Arabische ḥajj = stam of stamgroep, „group of families" (Goldman); de NV houdt het voor plur. „mijn verwanten". Analogieën zijn in het O.T. niet aanwezig. Het woord is blijkens de context synoniem met מ' of met een onderdeel daarvan, we kunnen vertalen: *wie ben ik en wat betekent mijn clan, het geslacht van mijn vader, in Israël, dat ik* enz.? David noemt niet zijn stam, maar het volk Israël, waartoe ook Juda behoort.

Vs. 19 signaleert Sauls onbetrouwbaarheid. Een andere huwelijkscandidaat is hem beter naar de zin. בעת enz. spreekt duidelijk van een tevoren vastgestelde termijn en mag niet in תחת (De Groot) gewijzigd worden, dus: *toen echter*

de tijd daar was om enz. עדריאל (= Helper is God, synoniem van עזראל, 1 Kron. 12 : 6) wordt later alleen nog genoemd in II 21 : 8, waar hij de zoon heet van een zekere Barzillai; hij was afkomstig uit Abel-Mehola, dat blijkens Ri. 7 : 22 vv. ten W. van de Jordaan gelegen was (volgens Van Deursen in BE wrsch. = Tell Abu Sifri in het dal van de Wadi el Maleh, 10 mijlen ten Z. van Bet-San, geboorteplaats van Elisa, 1 Kon. 19 : 16), zie Atlas, krt. 15, 17. Een reden voor Sauls handelwijze is vermoedelijk geweest (behalve dat hij David heeft willen krenken) de begeerte om zijn prestige en aanhang in het noordelijke gebied van de Jordaanvlakte te verstevigen. Zie over vss. 17—19 nog de aant. beneden.

Er kan evenwel ook een andere reden geweest zijn, nl. dat Saul juist toen het vs. 19 genoemde tijdstip naderde, vernam wat 20 a mededeelt: ותאהב enz., waarbij de copula ו wel dienen moet om de samenhang te tekenen, aldus: *Mikal namelijk, Sauls* (andere) *dochter, had David lief.* De tekst zegt verder: *toen men dit aan Saul vertelde* (wie dit gedaan heeft, doet niet terzake, misschien Merab), *leek het hem zeer goed toe.* וישׁר is nog sterker dan וייטב (b.v. Lev. 10 : 20): het kwam hem goed van pas. Waaròm het hem welkom was, zegt 21 a (zie beneden). Stellig doet het wat vreemd aan, als hierop volgt in 21 b dat Saul tot David zeide: בשׁתים enz., d.i. letterlijk tweemaal, of: met twee (vrouwen; in Num. 13 : 23 het masc. בשׁנים = met twee man) kunt gij heden mijn schoonzoon worden. Natuurlijk kon Saul zo niet spreken, nadat het huwelijk van Merab feit was geworden. Toch is dit de gewone opvatting en in verband daarmee wordt dan 21 b als „Randbemerkung" geëlimineerd (Schulz, De Groot, VdBorn) of naar vs. 18 verplaatst (Hertzb, die wil lezen בשׁנתים = in zwei Jahren), òf aan 'ב wordt een andere betekenis gegeven nl. voor de tweede maal (Leimb, Med, de NV) of: met de andere (Stv, Luther, de LV). Doch taalkundig kan dit geen van beide. De tekst staat vast. De LXX cod. A (cod. B laat weder verstek gaan) heeft ἐν ταις δυσιν; Vulg: in duabus rebus, minder juist: het gaat niet over twee zaken, maar over twee vrouwen, Sauls dochters. De bedoeling is dan: „one of the twain" (Goldman), maar het is zeer wel mogelijk dat 'ב betekent „in zwei Weisen" (Keil). Vs. 21 luidt dan: *Saul dacht daarbij: Ik zal haar aan hem geven, maar laat zij hem tot een valstrik zijn en laat de hand der Filistijnen hem treffen* (vgl. de vs. 25 gestelde conditie, zakelijk hetzelfde motief als vs. 17), *maar tot David sprak Saul: Op tweeërlei wijze kunt gij nu mijn schoonzoon worden.* De verhaler heeft dus in vs. 19 het geval-Merab eerst afgehandeld, maar het in 21 b bewaarde woord moet reeds door Saul gezegd zijn, toen hij zijn plan met Merab aan David bekend maakte, om zo zijn handelwijze enigszins te verontschuldigen; geparafraseerd: „ik heb besloten Merab aan Adriël te geven, maar ik heb nog een dochter, het vervullen van mijn belofte kan op twee manieren". Op het achteraan hinkende היום valt geen nadruk. David heeft er het zwijgen toe gedaan — wat moest hij anders? — maar hij heeft wel begrepen dat hij op Sauls woorden geen staat kon maken. Zo is zijn gereserveerde houding in vss. 22—26 te verklaren.

Vss. 17—19 wordt door Schulz, Hertzb, VdBorn gehouden voor een variant van vss. 20—29. Dit laatste verhaal is dan het authentieke en oorspronkelijke, terwijl „die Merabepisode nur ein blosses und wenig originelles Seitenstück dazu darstellt". Deze uitspraak is van H. J.

Stoebe in zijn art. *David und Mikal,* blz. 228 (opgenomen in: Von Ugarit nach Qumran, Beihefte zur ZAW 77, 1958). Volgens Stoebe is het duidelijk dat „dieser Bericht... und die Mikalperikope... einander ausschlieszen" (blz. 227). Waarom eigenlijk? De afloop is toch totaal verschillend: Merab wordt David onthouden, Mikal wordt hem gegeven. Het tweede bericht bevestigt het eerste en beide worden bevestigd door II 3 : 14, 6 : 23 enerzijds en II 21 : 8 anderzijds. In laatstgenoemd vers is „Mikal" klaarblijkelijk een lapsus. Stoebe bestrijdt dit, meent dat Mikal inderdaad met Adriël gehuwd geweest is, en tracht aannemelijk te maken dat Adriël en Paltiël (25 : 44, II 3 : 15) dezelfde persoon aanduiden (blz. 229—234)! Het doel van Stoebe's artikel is als waarschijnlijk aan te tonen, dat „die Jugendgeschichte Davids... ausgestaltet wurde" met motieven uit de „Väterüberlieferung" (blz. 242). Dit alles vormt geen positieve bijdrage voor de exegese van de bijbelse overlevering, zodat wij menen hier met deze korte notities te kunnen volstaan, zie echter nog bij 19 : 12 v.

Vss. 22 vv. Aangezien David niet reageert op de hem door Saul gegeven wenk (vs. 21 slot), neemt deze zijn vertrouwde dienaren in de arm. Dit „entspricht der bis heute üblichen Gepflogenheit im Orient" (Hertzb). Hij draagt hen op: *Spreekt in het geheim tot David* — de strekking van בלט (ook 24 : 5, Ruth 3 : 7) is dat zij de schijn moeten bewaren, „als taten die dies hinter dem Rücken des Königs" (Keil, evenzo Schulz), zodat David zich er ook niet openlijk op kon beroepen — *zie, de koning heeft een welgevallen aan u en al zijn dienaren houden van u; nu dan, word de schoonzoon van de koning.* David heeft dit spel ongetwijfeld doorzien en hij gaat dan ook op dit onderhandse aanbod niet in. *Toen de dienaren van Saul David deze woorden toefluisterden* (באזני ziet steeds op een vertrouwelijk onderhoud, b.v. 20 : 2), antwoordde hij voorzichtig met de vraag: *Is het in uw schatting een kleinigheid om schoonzoon van de koning te worden? Ik ben immers een arm en onaanzienlijk man?* נקלה is part. nif. van קלה, ook Deut. 25 : 3, Jes. 3 : 5. Volgens Schulz had David onmogelijk zo kunnen spreken, „wenn die Erfahrung von V. 19 schon vorausgegangen wäre". Dit is niet bepaald overtuigend; juist die ervaring had David wantrouwend gemaakt en hij wenste niet opnieuw aan zulk een behandeling blootgesteld te zijn. De vraag was voor hem of Saul het echt meende; zo ja, dan moest deze met een duidelijk aanbod voor de dag komen. Dit is dan ook inderdaad het gevolg, want wanneer de dienaren van Saul het antwoord hebben overgebracht: *Zo en zo heeft David gesproken* — verleent hij hun een meer concrete opdracht. Zijn houding is overigens verre van koninklijk. Gezien zijn toezegging (17 : 25) was hij verplicht zijn dochter royaal aan David aan te bieden. In plaats daarvan stelt hij nu een voorwaarde, die de schijn moet hebben van een concessie, maar waarvan Med naar waarheid zegt: „générosité apparente, qui cache un piège", zie het slot van vs. 25. Hij beluistert in Davids beschroomd afwijzende woorden, dat diens bezwaar is: de koning niet een behoorlijke מהר te kunnen aanbieden. De מ' is volgens Köh-B „das Heiratsgeld das der Brautigam dem Vater (der Familie) der Braut entrichtet", zie Gen. 34 : 12, Ex. 22 : 16. Toch is de betekenis niet eenvoudig een „Kaufpreis" (Schulz, Gutbrod), veel minder nog „bruidschat" (Med, Goldman), maar de (geldelijke) bezegeling van de afspraak tussen de wederzijdse families; na overhandiging ervan is de afspraak beklonken en de vrouw is dan gebonden (zie De Vaux, dl. I blz. 60 vv.; B. Maar-

singh, *Het huwelijk in het O.T.*, Bosch en Keuning, Baarn, blz. 23—28. Het heeft dus wel veel van een koop, een transactie, en dit komt juist hier scherp aan de dag. Saul wil immers dat de mannen, die als zijn spreekbuis fungeren, tot David zeggen: *De koning heeft geen lust aan een (andere) bruidsprijs dan honderd voorhuiden van Filistijnen als wraakneming op de vijanden van de koning.* De laatste uitdrukking is echt iets voor Saul, vgl. 14 : 24. De Filistijnen hadden de ערלה = voorhuid, vgl. 14 : 6. David zou dus honderd Filistijnen moeten doden en hun membrum virile als bewijsstuk inleveren. Dit lugubere geschenk zou de koning meer waarderen dan goud of zilver, als blijk van dapperheid, die voor de koning het leven waagt. Ook nu klinkt Sauls woord — evenals vs. 17 — mooier dan het is. Immers de verhaler voegt eraan toe: *maar Saul had de bedoeling David te doen vallen door de hand der Filistijnen.* Volgens Sauls berekening (חשב wordt gebruikt bij het sluw opzetten van een val, zie b.v. Ps. 140 : 5, Ester 9 : 24, Neh. 6 : 2) zou David om deze prijs op te brengen zich zó roekeloos aan gevaar moeten blootstellen, dat hij het er niet levend af kon brengen. Dan zou hij van hem bevrijd zijn. Hertzb is van mening dat noch 25b, noch 17b, noch 21a tot de oorspronkelijke tekst van het verhaal behoorden. De auteur zou met opzet een te ongunstig beeld van Saul getekend hebben. Maar deze passages vormen een wezenlijk deel van het verhaal en staan in verband enerzijds met vss. 6—11, anderzijds met cap. 19. Bovendien als het motief dat de verhaler noemt in werkelijkheid ontbroken heeft, welk ander motief heeft Saul dan bewogen David tot zijn schoonzoon te maken? Dat David zelf deze positie wenste, behoeft niet te verwonderen. Vs. 26 zegt duidelijk, dat hij ermede instemde enz. Of hij Mikal uit liefde begeerde, evenals zij hem, moeten wij in ’t midden laten (de onderhandelingen gaan geheel buiten haar om), maar wij mogen aannemen 1°. dat hij in dit huwelijk heeft gezien een belangrijke schrede verder op de weg naar de troon, waarvoor Jahwe hem bestemd had, zie 16 : 13; en 2°. dat de gestelde conditie — een vechtpartij met de „onbesnedenen” — hem niet alleen uitvoerbaar leek, maar ook zeer welkom was. Dit zou ook niet een willekeurige strooptocht zijn, men verkeerde feitelijk voortdurend in oorlog met de Filistijnen, 14 : 52, zie ook vs. 30, wier overheersing in Sauls dagen nooit definitief verbroken is.

Het spreekt vanzelf dat er nu, evenals vs. 19, een tijdstip voor het huwelijk bepaald is. Daarop slaat ולא מ' ה', hetgeen verbonden moet worden met 27a: *de dagen waren nog niet verstreken of David brak op* enz. הוא וא', *hij met zijn mannen;* natuurlijk niet die van 22 : 2 (VdBorn); wrsch. had David een bepaald legeronderdeel tot zijn beschikking. In het vervolg heeft de LXX de tekst wat vereenvoudigd en b.v. מאתים door ἑκατον weergegeven, maar De Boer handhaaft de MT, die luidt: *en hun voorhuiden bracht David mee (en men legde ze voltallig de koning voor)* — dit laatste zullen Davids mannen gedaan hebben; voor het gebruik van מלא pi. vgl. Ex. 23 : 26 — teneinde, of liever: *opdat hij des konings schoonzoon zou worden.* De *twee honderd man* is „ein keckes Uebertrumpfen der gestellten Aufgabe” (Budde bij Hertzb). Saul kan nu niet meer terug, ook omdat zijn dienaren er alles van weten. Daarvan zegt 27 slot ויתן enz. „Sa ruse n’a servi qu’à rapprocher du trône son rival” (Med). Vs. 28 constateert dit resultaat: *zo zag Saul,* nl. in het verloop van deze zaak, *en begreep hij dat Jahwe met David was;* wat hij reeds eerder, vs. 12, had ingezien,

komt voor hem nog meer vast te staan. Aan Jahwe's bestuur kan hij verstandelijk niet twijfelen, maar deze wetenschap brengt hem niet tot inkeer. Het slot van vs. 28 is niet een onnodige herhaling, maar betekent in dit verband dat hij nu ook zijn dochter kwijt was, die aan Davids zijde stond. Het gevolg is: *Saul vreesde David des te meer,* vgl. vss. 12 en 15, *en Saul werd voor geheel zijn leven David vijandig gezind.* De „jaloezie groeit uit tot haat" (VdBorn). Te lezen is ויוסף en לוֹא, zie BH en Ges-K resp. § 68h en 69n. In LXX cod. B ontbreekt 29 b en geheel vs. 30, een willekeurige verarming van de tekst. We hebben in de MT immers niet een nodeloze herhaling van het bekende vss. 12—16, maar een later stadium in de ontwikkeling van Sauls zielsgeschiedenis en Davids „Aufstieg", vgl. vooral Asmussen, blz. 123, noot 103a. Vss. 29—30 sluiten een hele periode af, die zeker langer geduurd heeft dan cap. 18 bij oppervlakkige lezing doet vermoeden. Zeer terecht merkt Hertzb o.a. op dat er „geraume Zeit vergangen" moet zijn, eer David „zum erfahrenen Heerführer und Glied der königlichen Familie emporgestiegen ist." We mogen er zeker 4 à 5 jaar voor rekenen, zie boven, § 6. Vs. 30 biedt geen bepaalde aanleiding tot tekstwijziging, zoals BH aangeeft. Het vat de ervaring samen die kenmerkend was voor verscheidene veldtochten: *wanneer de vorsten der Filistijnen uitrukten,* nl. tegen Israël, *had David, zo dikwijls* (voor מדי vgl. 1 : 7) *zij uitrukten, meer voorspoed dan alle dienaren van Saul* (שׂכל qal komt alleen hier voor, meestal hif., zie vss. 5, 15), *zodat zijn naam zeer beroemd werd,* zie het getuigenis van Achimelek, 22 : 14. De slotsom van cap. 18 is dat Saul bijna geheel geïsoleerd staat. „Noch ist alles nicht endgültig. Aber über den Ausgang des Drames kann kein Zweifel mehr herrschen" (Asmussen).

HOOFDSTUK 19

Saul pleegt vruchteloos aanslagen op Davids leven; deze vindt bescherming bij Samuël

1—7. *Saul koestert moordplannen; Jonatans voorspraak voor David*

Met 1a וידבר tot en met את־דוד vangt een nieuwe fase aan in de verhouding van Saul tot David, waardoor een einde komt aan Davids verkeren aan het hof en zijn dienst als legeroverste. Dit geschiedt echter in etappes, vss. 12, 18; 20 : 43. Dat *Saul sprak met zijn zoon Jonatan en met al zijn dienaren over (het plan) om David te doden,* involveert (verg. bij cap. 18) een wending in Sauls tactiek. Hij wil meer direkt en meer openlijk tewerk gaan (vgl. Hertzb) en lanceert de idee „David moet uit de weg geruimd worden" ook bij Jonatan en zijn vertrouwde dienaren (vgl. 18 : 22) om hen voor deze gedachte rijp te maken en voor zijn (nog niet nader uitgewerkt) plan te winnen. Of Saul een voor zijn omgeving aannemelijk motief heeft aangevoerd, blijkt niet. Men kan slechts vermoeden dat volgens zijn voorstelling David zowel de koning als de kroonprins wilde voorbijstreven, en dat hij de positie van toekomstig troonopvolger ambiëerde (zo b.v. Kroeze, Gutbrod). Merkwaardig is nu dat juist Jonatan zich

volstrekt niet laat leiden door drijfveren, die wortelen in het belang van de dynastie. Jonatan denkt zuiver theokratisch en heeft in zijn hart reeds geabdiceerd, zie bij 18 : 4. Van zijn verbond met David (18 : 3) weet Saul nog niet (zie echter 22 : 7 v.). Daardoor kan hij nu op gepaste wijze interveniëren. De verkorte vorm יונתן (vgl. 14 : 1—4) geeft geen redelijke grond om aan een Zusatz te denken (Budde e.a., bij Schulz). Jonatan is in deze pericoop juist de hoofdpersoon. Hij *was David zeer genegen,* bracht hem derhalve op de hoogte van Sauls plannen (ויגד enz.) en gaf hem de volgende wenk: *welnu, houd u morgen vroeg gedekt* (d.i. vertoon u niet aan het hof; het gesprek vindt des avonds plaats), *ga in de schuilhoek zitten en verberg u (daar).* Blijkens het vervolg doelt Jonatan op een hun beiden bekende geheime plek (bij סתר vgl. in Ps. 27 : 5, 31 : 21), vermoedelijk dezelfde als die van 20 : 19; niet in het paleis, maar vlak bij die plek wil Jonatan dan vertrouwelijk met zijn vader over David spreken. Het getuigt voor Jonatans beleid, dat hij zijn vader niet terstond en niet openlijk tegenspreekt. Hij belooft: *Ik zal naar buiten gaan* (dus: buiten de stad) *en in het veld waar gij u bevindt, aan de zijde van mijn vader staande met hem over u spreken* (voor de uitdrukking דבר ב zie Ges-K § 119 l). ועמדתי houdt in dat Jonatan, als hij en Saul het veld bereikt hebben, zijn vader staande zal houden in de nabijheid van Davids schuilplaats. Wrsch. gingen vader en zoon wel vaker daarheen om onbespied met elkander overleg te plegen (stellig niet om „Feldarbeit" te verrichten, zoals Caspari met verwijzing naar 11 : 5 mogelijk acht, blz. 234). Tot nu toe is Jonatan Sauls meest vertrouwde raadsman, 20 : 2. Het schijnt zijn bedoeling dat David ditmaal de onzichtbare getuige zal zijn van dit gesprek. Mogelijk was de schuilplaats een grot met een diepe nis, vgl. 24 : 4. David kon dan zelf horen hoe Saul over hem dacht. Vele comm. brengen hiertegen in, dat Jonatan dan niet had kunnen laten volgen: וראיתי enz. „en als ik weet, hoe het staat, zal ik het u laten weten" (Vd Born; zakelijk evenzo De Groot, LV, NV). Men zegt dan: als David alles heeft kunnen afluisteren, behoeft Jonatan hem niets meer te zeggen. Dit argument is echter niet beslissend, daar het mogelijk was dat Jonatans opzet niet in allen dele gelukte. Bovendien kan men het slot van vs. 3 heel goed vertalen: *en als ik iets — wat dan ook — verneem, zal ik het u mededelen,* aldus Schulz, Rehm, Leimb, Hertzb, Goldman, Med. מה in de zin „wat dan ook" eveneens in II 18 : 22 v. Bij de geboden vertaling is Jonatans toezegging ruimer en voor David meer bevredigend. In verband met vs. 7 — zie beneden — is het ook mogelijk dat Jonatan niet bedoelde, dat David voor luistervink zou spelen, maar slechts dat hij in de nabijheid was en dus spoedig te bereiken (vgl. Keil, Goldman).

Het gesprek vss 4—7 heeft stellig de volgende morgen in het veld plaats gevonden. וידבר enz. luidt in de LV zeer juist: *En Jonatan deed een goed woord voor David bij zijn vader Saul.* De ernst van de zaak laat hij uitkomen in het herhaald gebruik van חטא, dat òf met ב (ook vs. 5) òf met ל geconstrueerd wordt: ... *bezondige zich niet aan zijn knecht David, want hij heeft niets tegen u misdaan.* Met וכי wordt een zekere tegenstelling ingevoerd: van Davids מעשׂיו (zijn daden, prestaties) kan positief gezegd worden: *veelmeer is wat hij gedaan heeft u zeer ten goede gekomen.* Vs. 5 werkt dit verder uit: *hij heeft immers zijn leven op het spel gezet* (dezelfde uitdrukking שׂים enz. ook Ri. 12 : 3) *en de*

Filistijn verslagen. Jonatan herinnert aan de feiten van cap. 17 en verzuimt niet te vermelden dat door Davids optreden *Jahwe een grote uitredding voor geheel Israël heeft bewerkt* (op dezelfde wijze hadden de manschappen voor Jonatan gepleit, 14 : 45; mede daarom is het foutief יהוה te schrappen — Schulz — het past juist zo goed in Jonatans mond). Een argumentum ad hominem is ten slotte ראית enz.: *gij hebt het zelf gezien en u verblijd.* Geheel onjuist maakt de LXX hier πας 'Ισραηλ tot subject: een verwijzing naar Davids populariteit „wäre höchst unklug gewesen" (Schulz). Jonatan beroept zich op Sauls eigen gevoelen, nauw verwant aan zijn aanvankelijke genegenheid voor David. De conclusie moet dan ook wel luiden: ולמה enz. d.i. *waarom zoudt gij u dan bezondigen aan onschuldig bloed* (Goldman verwijst hierbij naar דם נקי in Deut. 19 : 10) *door David zonder grond ter dood te brengen?* Terecht zegt Hertzb: „Jonathans Beweisführung ist zo klar und geschickt..., dabei so einfach, dasz sie jedem, auch dem König, einleuchten musz", vgl. Kroeze, Schneider, Langman. Wel maakt het heel veel onderscheid, in welke stemming Saul zich bevindt (vgl. b.v. 20 : 30, 32). Ditmaal is hij helder van geest en toegankelijk voor goede raad. Zelfs slaat hij nu geheel om, want hij zweert חי־יהוה: *zo waar Jahwe leeft, hij zal niet ter dood gebracht worden.* Het eedzweren ging Saul te gemakkelijk af, vgl. 14 : 24, 44. Feitelijk heeft hij dan ook „mit diesem Eid... sich selbst das Urteil gesprochen" (Gutbrod, vgl. Asmussen). Maar voor Jonatan is dit resultaat van zijn bemoeienissen verblijdend. Het gevaar voor David is momenteel afgewend. Daarom wil hij de gelegenheid benutten en — indien al geen hartelijke verzoening, dan toch — een openlijke toenadering bewerken. Hij gaat David roepen. De formulering van vs. 7, waarin vooral de aanhef ויקרא de aandacht trekt, pleit voor de gedachte dat David wel in de nabijheid vertoefde, maar niet zó dicht bij dat hij het gesprek heeft kunnen volgen. Dit is van belang voor het recht verstaan van vs. 3. Onjuist is zeker de opvatting van Schulz, Hertzb e.a. volgens welke Jonatan zijn vriend liet roepen of „ontbood" (LV), daar hij stellig geen tussenpersoon heeft ingeschakeld. Duidelijk zegt de tekst: *Toen riep Jonatan David en deelde hem dit gehele gesprek mede en Jonatan bracht David bij Saul* (mogelijk was deze inmiddels huiswaarts gegaan; בוא doet denken aan binnenbrengen). Dan volgt: *en hij* (David) *verkeerde (weer) in zijn tegenwoordigheid evenals tevoren.* ויהי is ruimer dan ויעמד van 16 : 21. David bleef wel in Sauls dienst, maar was tevens lid van de koninklijke familie.

8—10. *Tweede aanslag van Saul op Davids leven*

ותוסף enz. zinspeelt op vroegere acute conflicten met de Filistijnen, maar veronderstelt een pauze in de vijandelijkheden. *Toen de strijd opnieuw ontbrandde, trok David erop uit* enz. Ditmaal brengt hij de vijand *een grote nederlaag* toe. וינסו מ׳ — deze opzettelijke vermelding wijst op een algemene smadelijke aftocht, gevolgd door een vrij langdurige (informele) wapenstilstand (tot aan de inval in 23 : 27). Terecht wijzen vele comm. op de innerlijke samenhang tussen vs. 8 en hetgeen volgt. Gedurende de gevechten met de Filistijnen was David absent (vgl. 18 : 13) en viel het Saul gemakkelijk zijn eed te houden. Maar toen David met nieuwe roem beladen teruggekeerd was, moest bij Saul

de nijd (door de Heid. Cat. in antwoord 106 „de wortel des doodslags" genoemd) als vanzelf weer oplaaien en juist dit was het aangrijpingspunt voor de boze geest, die hem al herhaaldelijk had gekweld en hem nu weer aangreep. Men zie bij 16 : 14 en 18 : 10—11. Zeer belangrijk is in vs. 9 רוח יהוה met het adj. רעה. Deze benaming is tevoren geen enkele maal gebezigd. Volgens 16 : 13, 14a was de ר' י' juist van Saul geweken om in David te wonen, maar op deze Geest was het adj. רעה niet van toepassing, in 16 : 15 v. staat telkens אלהים, evenzo 18 : 10. Daarom is het o.i. uitgesloten dat de ר'י'ר identiek zou zijn met de in 16 : 13, 14 aα genoemde רוח י', terwijl daarentegen de overeenkomst met 18 : 10 eist dat hij geen ander is dan de in 16 : 14 a β aangeduide רוח רעה מאת י', dus de boze geest die door Jahwe op Saul afgezonden werd om hem te straffen. Deze zelfde gedachte wordt nu in vs. 9 nog sterker beklemtoond, doordat רוח (bij uitzondering) in st. constr. aan de naam יהוה verbonden wordt: door middel van deze boze geest is het Jahwe zelf, de God van Israël, die zich als vijand keert tegen de koning, die zich tegen Hem verhardt. Of de genitivus ריח י' een gen. possessivus (Scheepers spreekt van gen. possessoris, a.w. blz. 206) of auctoris moet heten, valt moeilijk uit te maken, maar het laatste ligt meer voor de hand; in elk geval is duidelijk dat Jahwe over deze geest beschikt en die tot zijn oogmerk gebruikt. Over רעה en אל, zie bij 16 : 14 en 23. De vertaling is dus: *Toen kwam een boze geest van Jahwe over Saul, terwijl hij in zijn huis zat met zijn lans in de hand en David de snaren tokkelde.* ביד, of wrsch. בידו (zie BH) kan onvertaald blijven. De situatie is vrijwel dezelfde als 18 : 10, alleen is geen sprake van waanzin-verschijnselen bij Saul. David is wellicht uit voorzorg al begonnen te spelen. Stellig is hij op zijn hoede geweest, gedachtig aan hetgeen gebeurd was, 18 : 11. Hier is de beschrijving duidelijker: *en Saul trachtte David met de lans aan de wand te nagelen* (Goldman tekent hierbij aan dat dit „seems to have become a fixed idea in Saul's diseased mind"), *maar deze liep Saul uit de weg* (het minder frequente פטר houdt in dat David ook het vertrek verlaat en zich aan Sauls oog onttrekt, zie מפני ש'), *zodat hij met zijn lans de wand trof.* Tussen de regels vernemen wij dat Davids spel niet meer de gewenste, kalmerende uitwerking op Saul heeft. Dit is een verzwaring van het oordeel, dat over de verworpen koning gekomen is. Het slot van vs. 10, ודוד enz. — *maar David ging op de vlucht en ontkwam in diezelfde nacht* — loopt vooruit op vs. 12, want eerst in vs. 11 is het nacht, vgl. De Boer e.a. Ten onrechte voegt de LXX de twee laatste woorden van vs. 10 bij vs. 11 (zo ook BH, Schulz, Caspari, De Groot, Hertzb). Het getuigenis van 4 Q is op dit punt dubieus, zie Eybers blz. 10. Bij הוא mag het lidwoord ontbreken, Ges-K § 126y. David gaat eerst naar zijn eigen woning omdat hij hoopt na het uitwoeden van Sauls „momentary madness" (Goldman; vgl. 18 : 11) weer normaal met hem te kunnen omgaan. Doch daarin vergist hij zich.

11—17. *Door een list van Mikal weet David te ontkomen*

וישלח enz. — *Saul zond namelijk boden enz.;* dit zal aan de avond van dezelfde dag gebeurd zijn, zie verderop הלילה. De opdracht was tweeledig: 1°. לשמרו, dus *om hem te bewaken;* object is niet het huis (Driver), de suffixa moeten beide op David slaan; 2°. ולמיתו = *en hem des morgens te doden.* De ו vóór

'לה wordt op grond van de LXX door Schulz e.a. geschrapt (zie ook BH), om op die wijze Saul zelf tot subj. van het verbum te maken. Maar Saul kan heel goed deze opdracht verleend hebben en later (in de morgen) van plan veranderd zijn. De mannen moesten de hele nacht wachthouden om ontsnapping te voorkomen, maar mochten David niet in de slaap overvallen; de slaap gold namelijk volgens oosterse zede als heilig (De Groot e.a. met verwijzing naar Ri. 16 : 2 en II 4 : 7 en 11). ותגד enz. veronderstelt dat Mikal ondanks de duisternis de bewakers ontdekt heeft. *Maar Mikal vertelde het aan David en zeide:* אם enz. *Indien ge niet vannacht uw leven weet te redden, zult ge morgen dood zijn.* Het part. מומת drukt de zaak plastisch uit: „bist du morgen eine Leiche" (Leimb). ירד hif. in de betekenis neerlaten ook Joz. 2 : 15 (vgl. Hand. 9 : 25). Met vele comm. is aan te nemen (alleen Stoebe verwerpt dit, a.a. blz. 236) dat Davids woning in of op de stadswal van Gibea gebouwd was. וימלט — vgl. vss. 10 en 18; מלט in nif. of pi. en מות in hif. of hof. zijn „Stichworte" in cap. 19 (Hertzb); men zou ook וישלח kunnen noemen, zie vss. 11, 14, 15, 20 enz. Psalm 59 zal (althans in eerste aanleg) in deze nacht in Davids ziel geboren zijn (zie over het pro en contra van Davids auteurschap de Comm. van J. Ridderbos op De Psalmen, dl. II, blz. 130 v.).

Mikal is er nu op bedacht David een flinke voorsprong te geven, als hij vervolgd wordt. De verba ותקח enz. geven een zeer aanschouwelijke voorstelling: *Mikal nam nu de terafim en legde die op het rustbed, en na een net van geitenhaar aan zijn hoofdeinde gelegd te hebben, spreidde zij een kleed erover uit.* De derde verbaalvorm (die de rij impf. cons. onderbreekt) schijnt bedoeld te zijn als plusq.; שמה is 3e p. fem. perf. van שים door de plaatsing aan het eind valt alle nadruk op כביר העזים = „Geflecht aus Ziegenhaaren, net of goat's hair" (Köh-B). 'כ komt weliswaar alleen hier en vs. 16 voor, maar de betekenis is duidelijk genoeg, al kan men weifelen tussen sprei of net. 'ע duidt aan dat het voorwerp van geitenhaar vervaardigd was, vgl. Num. 31 : 20 (zie de Comm. van Gispen op Num. dl. II). Behalve de LXX die blijkens ἧπαρ 'כ heeft opgevat als כבד = lever, heeft men het vrij algemeen zo vertaald (Vulg: pellem pilosum caprarum). Zulk een net werd wrsch. over het hoofd gespreid „um die Mücken und Fliegen abzuwehren" (Schulz), maar kon misschien nu tegelijk „imiter la chevelure" (Med). Immers wat daar op het bed lag (מטה moet een soort divan, in elk geval een verplaatsbaar bedstel geweest zijn, zie vs. 14) was geen mens, maar een beeld. Over 'ת is reeds gesproken bij 15 : 23. De opvatting van 'ת als plur. is hier in elk geval uitgesloten (zie Ges-K § 124 h), terwijl bovendien dit beeld vrij groot geweest moet zijn. Stoebe meent dat terafim „kleinere Gegenstände" waren (a.a. bij 18 : 21, blz. 239), dit op grond van Gen. 31 : 34, maar deze plaats is voor de onze niet beslissend. „Terafim ist kein Eigenname... sondern eine Gattungsbezeichnung für... Figuren". In Gen. 31 gaat het om „eine kleine Figur", in 1 Sam. 19 om een van „menschliche Grösze" (aldus Weiser a.a. bij 15 : 23, blz. 13). Op de terafim slaat het sing. suff. van מראשתיו, dat soms als een subst. wordt opgevat (vgl. Smith: pillow), maar dat toch beter als adverbiale uitdrukking is te verstaan (ook vs. 16, 26 : 7, 16; eveneens Gen. 28 : 11, 18); men kan het nemen als acc. localis (Ges-B): aan het hoofdeinde ervan, in casu: over het hoofd, om de afwezigheid van David te camoufleren. Daartoe diende ten slotte ook het kleed of de deken

(בגד ook 1 Kon. 1 : 1), waarmede Michal het beeld bijna geheel bedekte. 4 Q stemt voorzover leesbaar in vs. 13 met de MT overeen. Evenzo in vs. 15 (anders dan de LXX). *Toen Saul in de morgen boden zond om David te halen* (dit zijn dus niet de wachtposten die er reeds stonden, 'מ staat zonder art.), *zeide zij: hij is ziek.* Er is veel te zeggen voor de veronderstelling dat Mikal deze mannen niet bij de deur kon afschepen, maar „ihnen einen Blick auf das Bett gestattet habe" (Schulz). Dit wordt door לראות (vs. 15) niet bepaald uitgesloten. Saul gelooft er niets van, beveelt hen (hier את־המ', dus dezelfde boden als vs. 14) naar David te gaan zien (of hij werkelijk ziek was) en hem in elk geval bij hem te brengen, desnoods met zijn bed. העלו geeft de indruk dat Davids huis in de benedenstad lag, misschien vlak bij de poort, zie vs. 12. להמתו doet zien hoe ver het met Saul gekomen is, daar hij nu openlijk ervoor uitkomt — en dat niet in een vlaag van waanzin! — David zelf te willen ombrengen: *opdat ik hem kan doden.* De vruchteloosheid van zijn pogen wordt echter gedemonstreerd door de ervaring van zijn handlangers in vs. 16: ויבאו enz. d.i. *toen gingen de boden naar binnen, maar zie* enz. Het is duidelijk dat dit slaat op hun binnenkomen in de kamer waar David lag (aldus de meeste comm.; Stoebe, a.a. blz. 240, denkt aan de woning van Saul). De auteur gaat bepaalde details voorbij, b.v. dat de boden rapport uitbrengen en dat Saul zijn dochter laat komen. Dit alles spreekt vanzelf en blijkt immers uit zijn vraag aan Mikal: למה enz. Ook in vss. 16—17 wordt de MT gesteund door 4 Q (fragment). רמה pi. = bedriegen, ook 28 : 12, met de bijgedachte aan verraden, verzaken. Volgens Saul is David zijn vijand en Mikal een overloopster. Hij vergeet dat hij zelf radicaal omgezwaaid is na zijn woorden in vs. 6. Aan het antwoord van zijn dochter zal hij wel geen geloof gehecht hebben. Het was dan ook maar een verzinsel, meer een uitvlucht dan een echte noodleugen, zoals o.a. De Groot en Med 't noemen. Het למה in Davids mond leidt eigenlijk niet een vraag in, maar een bedreiging: *anders zal ik u doden,* zie Ges-K § 150 e en Driver, Notes.

18—24. *David bij Samuël onder goddelijke bescherming*

In onderscheiding van het verhaal in vss. 11—17, waarin een humoristische trek niet ontbreekt (vgl. Gutbrod, Hertzb) is deze pericoop vol dodelijke ernst. Dit wordt miskend wanneer men er slechts een „profetenlegende" (VdBorn) of een parallel van 10 : 10—12 (Hertzb) in ziet, die hier niet oorspronkelijk is. Het stuk markeert — om niet meer te noemen — bij Saul een belangrijke schrede verder op de weg van verharding, alsmede van de verwijdering tussen hem en David. 18a sluit met ברח enz. duidelijk aan bij 12 slot: *nadat David gevlucht en ontkomen was, kwam hij bij Samuël* enz. Rama lag 4 km ten N. van Gibea, zie bij 1 : 1. Bij de profeet van Jahwe, die hem gezalfd heeft, zocht David raad en troost, terwijl hij tevens mocht hopen, „that Saul would at least reverence the age and authority of Samuel" (Goldman). Stellig heeft hij zich ook verplicht gevoeld Samuël op de hoogte te brengen hoe de zaken stonden. Dit heeft hij dan ook gedaan: ויגד־לו enz.; letterlijk: *hij deelde hem mede alles wat Saul hem aangedaan had,* zie 18 : 10 v. en m.n. de in 19 : 9—17 verhaalde aanslagen. De auteur zwijgt over wat voorts door beide mannen gesproken en gebeden is. וילך enz. meldt als conclusie van hun overleg dat ze beter niet in

Samuëls huis kunnen blijven: *hij en Samuël gingen heen en namen hun intrek in Najot.* Men kan נוית (zoals het qerê luidt, zie 20 : 1 en BH) het best onvertaald laten. De vertaling „woonsteden" (VdBorn) hoewel niet onjuist, zegt te weinig en „Kloster" (Schulz) zegt te veel, wijl het verbonden is met allerlei voorstellingen die in dit milieu niet passen, men denke b.v. aan afzondering, kloosterregels, coelibaat. Bovendien fungeert 'נ in onze pericoop feitelijk als eigennaam. Niet als plaatsnaam want het lag ברמה, dus in of vlak bij Rama (vss. 19, 22; de LXX heeft dit al in vs. 18). Vermoedelijk is een in Samuëls tijd opgetrokken groepje woningen, dat dienst deed als (tijdelijke) verblijfplaats voor profeten, mogelijk op de bāmāh (Med), vgl. 10 : 5, men kan zeggen als profetencentrum, door de bevolking eerst 'נ genoemd en is dit tot nomen proprium geworden. Daarom is het nog niet nodig het bestaan van een „Ringmauer" (Keil) aan te nemen. 't Was stellig meer een open galerij dan een vesting. Dat vele geestdriftige aanhangers van Jahwe zich dáár, in de nabijheid van Samuël, ophielden (zij het niet permanent), behoeft niet te verwonderen. Het was een der vruchten van Samuëls eigen langdurige arbeid in Israël, zie bij 10 : 5. Dat in Najot profeten waren blijkt uit de volgende vss, terwijl daaruit tevens enigszins valt af te leiden om welke reden Samuël en David zich misschien op goddelijke aanwijzing daarheen begeven hebben. Overigens zijn deze vss. „mit geheimnisvoller Spannung geladen" (Asmussen), en wel tengevolge van Sauls vijandig optreden. Er is waarlijk geen grond om aan te nemen dat het vertoeven van David in Najot „eine ganze Weile" (idem) geduurd heeft. ויגד enz. — dit kan reeds de volgende dag gebeurd zijn. Saul heeft stellig maatregelen genomen om David op te sporen en in Rama heeft men hem met Samuël gezien. Nu zendt Saul boden לקחת enz.: *om David* uit Rama *te halen.* Te lezen is de plur. ויראו (zie BH; aldus de meeste comm. behalve Keil). Subj. is 'מ, het object is tweeledig nl. 1. את־להקת הנ' נ', d.i. *deze zagen* (te Rama) *een profetenschare* profeterende, dus: *in geestvervoering.* Het is niet nodig 'ל al is het een ἅπαξ λεγ., te vervangen door קהלה zoals velen op grond van oude vertalingen willen (zie BH, ook Köh-B; vgl. echter De Boer); het is dan ook zeker een synoniem van 'ק, mogelijk door inversie daaruit ontstaan. Stellig is het onjuist het part. נבאים te vertalen door „in Raserei" (Schulz); immers deze toestand van geestvervoering werd blijkens het vervolg bewerkt door de רוח א' die ook de boden aangreep, zie גם־המה, bovendien verzet ook heel het verband zich tegen deze opvatting. Te denken is aan profetische, religieuze extase. Dit volgt ook uit 2. ושמואל enz.: *en Samuël, erbij staande als hun leider.* Volgens Smith en Schulz is נצב, (part. nif.) overbodig (vgl. BH), maar het geeft goede zin als wij עמד zien als slaande op Samuëls houding — hij stond er rustig bij — en 'נ op zijn functie; samen met על duidt het hem aan als de over hen gestelde (zie Ruth 2 : 5 v.), „ihren Vorsteher" (Keil), „wie er sie leitete" (Hertzb), vgl. Leimb, De Groot, Goldman, Med: „Samuel debout, lès president". De LXX heeft beide part. vertaald. Verwerpelijk en min of meer tendentieus is de redenering „wenn er der Leiter wäre, dann müszte eigentlich von ihm auch gesagt sein, das er in Verzückung war", nu wordt hij echter „im Gegensatz zu den verzückten Propheten genannt" (Schulz). Immers indien Samuël afkerig of althans gedistancieerd gestaan had tegenover deze extatici (zoals velen menen, zie bij 10 : 5), dan zou hij zeker niet met

David naar Najot gegaan zijn. Zij waren daar juist in een „milieu tout devoué à Samuel" (Med) en speciaal onder Gods hoede. Wat Samuël hier doet, is leiding geven, dirigeren, en evenals een muziekdirigent of koorleider zelf niet mee speelt of zingt, zo doet ook Samuël niet mee met de extatische bewegingen der profeten, bewaart hij de orde en weerhoudt hij hen — zo nodig — van excessen (vgl. Mozes die ook als leider onderscheiden wordt van de profeterende oudsten, Num. 11 : 24 vv.). Deze opvatting wordt bevestigd door vs. 24 לפני ש׳. Het merkwaardige is nu dat 19 b zegt ותהי על־מ׳ enz.: *toen kwam de Geest Gods over de boden van Saul, zodat ook zij in geestvervoering geraakten.* Het onmiddellijk gevolg hiervan is dat zij als vervolgers van David practisch uitgeschakeld worden. ויגדו enz. — *toen men dit aan Saul meldde.* Het opzienbarend verschijnsel zal spoedig door meer dan één boodschapper zijn weg naar Gibea gevonden hebben. Een tweede groep boden overkomt dezelfde ervaring. Saul moet nu toch wel begrepen hebben dat hij bezig was tegen God te strijden en dat hij deze strijd zou moeten verliezen. Maar hij zet door: ויסף enz. — *opnieuw zond Saul boden, een derde groep,* maar *ook die geraakten in geestvervoering.* De kracht van Gods Geest is niet te weerstaan.

Vss. 22—24. וילך enz. — in weerwil van dit alles gaat Saul nu ook zelf naar Rama. Hij geeft het niet op, hij wil zichzelf handhaven, zijn vijand treffen. De aanhef van vs. 22 in de LXX — και ἐθυμώθη ὀργῃ Σαουλ — moge een uitbreiding zijn, zie BH, zakelijk geeft zij de situatie juist weer. Raadselachtig is de mededeling ויבא enz. tot het einde van vs. 22: *bij de grote put te Sechu aangekomen vroeg hij: waar zijn Samuël en David? Men zeide: in Najot, bij Rama.* Men begrijpt niet waarom hij dit nu nog weer vragen moest, het tekent echter de opgewonden stemming waarin hij verkeerde en mede door deze vraag en het antwoord ligt een mysterieus waas over deze tocht van Saul. 't Is of hij niet alleen David, maar ook Samuël wel zou willen verslinden. שׂכו is een voor ons onduidelijke plaatsbepaling, maar aan de lezer was de בור הגדול (הבור? zie hierover Ges-K § 126 x) stellig wel bekend. „Bij de put vindt men altijd wel iemand die inlichtingen ... kan geven" (VdBorn). De duistere lezing van LXX, cod. B), Luc. e.a. (zie BH), door Schulz aldus weergegeven „zum Brunnen der Tenne auf dem kahlen Hügel", is door hem zo breed en afdoende bestreden, dat wij daarheen kunnen verwijzen. De put was zeker dicht bij Rama. Na וילך zal משׁם (zie BH) gelezen moeten worden: *Toen hij vandaar voortging enz.* Nog voordat hij zijn doel bereikt heeft wordt ook hij overmeesterd: ותהי עליו; ... *kwam ook over hem de Geest Gods.* Zie over גם־הוא ter versterking van עליו Ges-K § 135 g. וילך הלוך enz.: *zodat hij al voortgaande in geestvervoering geraakte, totdat hij in Najot bij Rama kwam.* Dit laatste is zeker niet limitatief bedoeld, integendeel de extase duurde voort onder het gaan en bleef aanhouden. Vele comm. wijzen erop dat „he who was rebelling against the Divine spirit, was to feel its influence more forcibly than his servants" (Goldman). Niet alleen dat de inwerking van Gods Geest eerder begon (reeds onderweg), maar zij toonde bij hem nog duidelijker haar explosief karakter (zie Scheepers over deze gehele passage, vooral op blz. 161). Daarvan getuigt geheel vs. 24. ויפשׁט enz. beschrijft wat Saul deed na zijn aankomst in Najot. De vraag is wat het herhaalde גם־הוא wil zeggen. Wat de tekst zegt wordt niet van anderen gepredFDiceerd. Meestal vertaalt men „ook hij"

(Schulz, VdBorn, Med, Stv, NV); waarbij dan gedacht wordt òf aan Sauls boden (Med, Schelhaas) òf aan de profeten (Keil), wat dan wel het meest wrsch. is. Juist de herhaling pleit echter voor de opvatting van De Groot en Hertzb die vertalen „zelfs, sogar", vgl. Oosterhoff. גם hoort dus bij de gehele zin, zie Köh-B sub 10; ook Ges-K § 154 b. Het gaat hier dan over de graad van de extase, die juist bij Saul tot een hoogtepunt klimt, hetgeen aan het slot van vs. 24 nog wordt bevestigd. Te vertalen is dus: *Zelfs trok hij zijn klederen uit en zelfs gedroeg hij zich voor het oog van Samuël als een profeet; ook viel hij neder (en lag hij) naakt die gehele dag en de gehele nacht.* Saul was zo buiten zichzelf dat hij zich de klederen (plur.) van het lijf rukte: „eine Enthüllung der Armseligkeit selbstgerechten Menschentums vor Gottes gewaltiger Geistesübermacht" (Schneider). Hoewel ערם niet algehele naaktheid behoeft aan te duiden (Keil; zie Jes. 20 : 2; Mi. 1 : 8) wijst de samenhang toch wel in die richting (ook de rabbijnen waren hierover al verdeeld, zie Goldman). Het לפני ש׳ illustreert de diepte van Sauls vernedering en zijn smadelijke nederlaag; in plaats van tegen Samuël iets te kunnen beginnen is hij al terstond ontwapend en letterlijk gevloerd, „terrassé par l'Esprit" (Med). Dodelijk uitgeput en totaal verslagen blijft hij liggen tot de morgen. Evenals Bileam, die viermaal moest zegenen, terwijl hij wilde vloeken (Num. 23—24), heeft hij viermaal de nederlaag geleden. Maar de waarzegger van Petor stond tenslotte buiten het heilige volk. Saul was koning over Israël. Inzover dat onder het Oude Verbond mogelijk was, heeft hij als geen ander de zonde tegen de heilige Geest bedreven, voor welke geen vergeving is, Matth. 12 : 31 v.

על־כן enz. — bij deze slotwoorden van vs. 24 moet het verschil in de inleidende formule hier en in 10 : 12b niet over het hoofd gezien worden. Dáár werd het in zwang komen van het gezegde vermeld, hier het feit waardoor het opeens nieuwe actualiteit verkreeg of zoals Goldman zegt: „this one gives it a new exemplification". De gebeurtenissen van toen en nu vertonen wel een zekere overeenkomst (in beide wordt Saul overweldigd door de Geest die de profetengroep bezielt), maar materieel verschillen ze hemelsbreed en markeren ze juist de afstand tussen de jonge Saul als Gods vriend en de latere Saul als Gods vijand. De verhalen kunnen dan ook geen tweeërlei versie van eenzelfde gebeuren zijn, zoals men veelal aanneemt, zie VdBorn. Daarentegen zegt b.v. Asmussen: „Zwischen beiden Sätzen liegen Welten", zie ook De Graaf, Schelhaas, Oosterhoff).

Hfdst. 19 vertoont onmiskenbaar in zijn onderdelen één thema: de verijdeling van Sauls moordplannen: door Jonatans voorspraak, Davids vlugheid, Mikals list, het ingrijpen van Gods Geest. Er ligt een zekere climax in deze uitreddingen, daar het gevaar voor David telkens groter wordt, maar ook Sauls machteloosheid steeds duidelijker wordt gedemonstreerd. Zo bezien is dit caput „wie ein Vorzeichen das vor die kommenden Kapitel gezeichnet ist" (Asmussen, vgl. ook Gutbrod).

HOOFDSTUK 20

Bevestiging van het verbond tussen Jonatan en David; noodgedwongen verlaat deze Sauls dienst

Veel comm. maken bezwaar om cap. 20 als het historisch vervolg van cap. 19 te accepteren; volgens hen past het niet in de samenhang en is het door latere toevoegingen (m.n. 11—17, 40—42) uitgebreid, terwijl vss. 1—10 wel als een „parallel" van 19 : 1—7 beschouwd moet worden (VdBorn) en het oorspronkelijk vervolg van 19 : 17—18 a gezocht wordt in 21 : 11 v. (Smith). Volgens Goldman „this chapter raises problems which are frankly baffling"; de voornaamste daarvan zijn wel: „After his three escapes, as recorded in the previous chapter, why should David have ventured back to Gibeah? Still more surprising, why should he have taken it for granted that Saul would expect to see him in his usual place at table?" Volgens Hertzb is „die eigentliche Erzählung „nachgeschichtlich" in einer Weise weitergeführt worden, die erkennen läszt, worauf es dem letzten Verfasser ankommt. Der Skopus des Kapitels in der jetzigen Form ist der Blick auf Davids künftige Stellung als König". Met deze beschouwing wordt echter de hagiograaf als geschiedschrijver onrecht gedaan. Wij hebben geen grond om aan te nemen dat hij de feiten en verhoudingen en het verloop der gebeurtenissen opzettelijk mistekend heeft. Wel kan men zeggen dat hij niet een „lückenlos" verhaal, een gesloten voorstelling heeft geleverd — hij schreef ook inderdaad niet een „historische roman" — maar dit wil nog niet zeggen dat de inhoud van cap. 20 met die van de capita 19 en 21 niet overeen te brengen is. Stellig ontvangt de lezer niet op elke vraag die bij hem opkomt (b.v. wáár vond het gesprek van vss. 1—10 plaats? en hoe kon Jonatan zo spreken als hij vs. 2 doet?) een afdoend antwoord, maar wij menen toch ook nu te mogen — en inderdaad te kùnnen — uitgaan van de historische betrouwbaarheid der gegeven voorstelling. Hiervoor pleit al terstond de in het oog lopende breedvoerigheid van het verhaal, waardoor wij „een meesterlijke vertelling" krijgen, „die in aanschouwelijkheid met hoofdstuk 14 kan wedijveren" (aldus De Groot; hij had ook hfdst. 17 en 25 kunnen noemen). Blijkbaar heeft de auteur aan de door hem beschreven gesprekken en gebeurtenissen zeer grote betekenis gehecht als aan een onmisbaar deel van de gehele Saul-David-historie.

De speciale betekenis van cap. 20 is hierin gelegen, dat het enerzijds toont hoe ontzettend moeilijk het voor David (na de feiten van cap. 19) moest zijn om de dienst des konings niet te verlaten, anderzijds dat hij daartoe nochtans besloten heeft, omdat hij overtuigd werd dat hem geen andere weg openstond. David kon er niet aan twijfelen dat hij door goddelijke beschikking aan Sauls hof gebracht en diens veldheer en schoonzoon geworden was, om hem langs deze weg op zijn bestemming voor te bereiden. Mocht hij nu deze positie opgeven? Was het te verantwoorden, dat hij het tot een openlijke breuk met de koning (nog steeds de gezalfde van Jahwe) liet komen? Indien hij dit deed, zou hij niet alleen blootgesteld zijn aan bedreiging van zijn leven, maar zou er ook (gezien zijn grote populariteit) gevaar ontstaan voor een ernstige tweespalt in Israël. David mocht dit dan ook niet doen zonder ten volle verzekerd te zijn dat het Jahwe's wil was en dat a.h.w. Jahwe zelf hem „ontslag gaf" uit Sauls dienst (zo zegt Jonatan het in vs. 22). Zo ver was het nog niet terstond. Zijn vlucht naar Rama droeg een *voorlopig* karakter. Dit wordt door velen niet erkend, b.v. Van Maanen, blz. 53; daarentegen wel door Baarslag, dl. 6, blz. 91. Daarom staat „der Anfang unseres

Kapitels im Lichte der Unentschlossenheit" (Asmussen). Maar nu maken David en Jonatan als voor Gods oog deze afspraak: het zal van Sauls houding op het nieuwemaansfeest afhangen wat David doen moet, of hij *definitief* met Saul mag breken, ja dan neen (vss. 12—23; vgl. het door Jonatan gestelde criterium, 14 : 8—10). Welnu, Sauls reactie is zo duidelijk dat er geen twijfel overblijft (vss. 24—34). David *moet* nu wel aannemen — en Jonatan is het hiermee eens — dat volgens Jahwe's bedoeling hem een tijd van vernedering en vervolging te wachten staat. Nu kan hij zich met vrijmoedigheid aan de dienst des konings onttrekken en neemt hij afscheid van Jonatan (vss. 35—21 : 1). Maar hij weet dat ook in deze weg van beproeving Jahwe met hem zal zijn.

Zo bezien staat cap. 20 wel degelijk op zijn eigen plaats in het grote geheel. Het laat zich nergens anders inpassen, maar betekent ook een onmisbare fase in de ontwikkeling van de verhouding tussen Saul en David, tevens in die tussen David en Jonatan. Voor bijzonderheden verwijzen wij naar de detailexegese.

1—11. *David verzoekt Jonatan om zijn tussenkomst*

Met ויברח enz. keert de auteur terug tot David; zie 19 : 18. Eigenaardig is dat hier van vluchten gesproken wordt, daar het eerste onderhoud met Jonatan toch wel in Gibea heeft plaats gevonden, zie vs. 11, waarheen David dus moet zijn teruggekeerd. Mogelijk is ברח gebruikt, omdat David nu feitelijk nog niet weer openlijk aan het hof verschenen en dus nog „op de vlucht" was. Wat David nu doet, is dus een waagstuk, te verklaren uit zijn uiterst precaire, onzekere positie, zie vs. 3 slot. ויאמר zal van zijn plaats geraakt zijn (vgl. de LXX): *hij kwam in Jonatans tegenwoordigheid en zeide.* Het herhaalde מה enz. getuigt van Davids heftige emotie: hij staat voor een raadsel. Hij is zich van zijn onschuld bewust — *wat is mijn zonde tegen uw vader?* — en toch staat deze hem naar het leven. De woorden מבקש את־נ' slaan duidelijk terug op de feiten, vermeld in 19 : 9—24, zodat het toch wel evident is dat wij hier in een later stadium zijn dan bij 19 : 1—7. Op dat tijdstip kon David nog niet zo spreken als hij thans doet. Hij zoekt nu raad en licht bij Jonatan, maar heeft al zelf een voorstel, vss. 5—8. Met de sterke uitdrukking חלילה (vgl. 14 : 45) werpt Jonatan het vermoeden van zijn vriend zo ver mogelijk weg: *geen denken aan; gij zult niet sterven!* Uit wat hij verder zegt moeten we wel afleiden enerzijds dat Jonatan, die tegenover zijn vader loyaal wil blijven, van deze werkelijk geen nieuwe aanslag tegen David verwacht, anderzijds dat Saul na het gebeurde te Rama, daartoe ook geen aanleiding meer gegeven had (waarbij van belang is dat David hem ook niet meer onder ogen gekomen was, zie vs. 1). Met het querê is te lezen לא־יעשה, zie BH. *Mijn vader doet niets, hetzij groot of klein* (vgl. 25 : 36, Num. 22 : 18) enz. Frequent in Sm is גלה אזן, ook 12 v. en 9 : 15; 22 : 8, 17; II 7 : 27. Op de vraag ומדוע enz. *waarom dan zou mijn vader dit voor mij verbergen?* antwoordt Jonatan zelf heel beslist אין זאת = *niets daarvan.* Vermoedelijk heeft hij heel het optreden van Saul, in cap. 19 vermeld, uit een vlaag van onbeheerste woede of waanzin willen verklaren. Maar hij is te goed van vertrouwen. David ziet scherper (vgl. Keil, Hertzb). וישבע wordt door Smith ingekort tot וישב (zo BH, op grond van LXX), maar door Schulz terecht gehandhaafd; er volgt immers metterdaad een eed. עוד slaat terug op wat David al vs. 1 slot gezegd had, al was dit niet met een eed versterkt. *Maar David*

verzekerde het nog met eedzwering en zeide enz. ידע ידע = *uw vader weet heel goed.* David geeft een aannemelijke verklaring voor Sauls stilzwijgen over diens moordplannen. Hij kleedt deze echter zo zacht mogelijk in en zegt niets over Sauls vrees dat Jonatan David wel zou kunnen waarschuwen (vgl. 19 : 2), maar veronderstelt dat Saul zijn zoon niet wil bedroeven. ויאמר moet slaan op Saul: *en dus heeft hij gedacht: laat Jonatan dit niet weten.* עצב nif. is bedroefd worden, verdriet hebben, ook vs. 34; II 19 : 3. ואולם is hier het best te vertalen: *maar waarlijk,* evenzo Keil, Goldman, Med, VdBorn. Over de eedsformule die voor Sm karakteristiek is (Aalders, blz. 137), zie bij 17 : 55. פשע, alleen hier, van het eveneens zeldzame פשע = schrijden (Jes. 27 : 4): *er is slechts een schrede* (Goldman: but a step; letterlijk: iets als een voetstap, zie Ges-K § 118 x) *tussen mij en de dood.* Jonatan laat zich nu door Davids diepe ernst overtuigen dat hem gevaar dreigt en verwacht van hem een voorstel: *wat verlangt gij dat ik voor u doen zal?* De opvatting van Jonatans woord als een vraag (zie de LV, Goldman, Hertzb) is meer zinvol dan die als belofte (Med, VdBorn). Jonatan wil wat uitlokken. נפשך vervangt het pron. pers., maar gaat dieper: wat is uw zielsbegeren? (de LXX omschrijft zakelijk juist: τι ἐπιθυμει ἡ ψυχη σου). Over 'נ als zetel der begeerten, zie Becker, blz. 61 en vgl. Ps. 27 : 4.

Vss. 5—8. David komt nu met zijn voorlopig plan voor de dag. חדש is de dag van de nieuwe maan, ook 2 Kon. 4 : 23. ואנכי enz. — *dan zou ik beslist* (inf. abs.) *bij de koning aan de maaltijd moeten aanzitten. Maar geef gij mij nu verlof, dan houd ik mij in het veld verborgen tot de avond.* „Het doel van de nieuwemaansdagen was elke maan aan Jahwe te wijden" (Gispen, Comm. op Num. 10 : 10), de cultische viering daarvan wordt voorgeschreven in Num. 28 : 11—15. Het nieuwe maanlicht was vooral van belang bij 't nachtelijk reizen (Hulst). Later is ook een burgerlijke viering in zwang gekomen, die zich zelfs over twee dagen uitstrekte (Keil; volgens De Vaux, dl. II blz. 308 is dit laatste niet zeker, maar uit vss. 18 v., 26 v., 34 blijkt dit ondubbelzinnig; de gedachte dat de tweede dag een sabbat was (zie bij Schulz) heeft geen grond in de tekst). Tegen השלשית brengt Schulz steekhoudende bezwaren in. Niet alleen ontbreekt een weergave in LXX cod. B (A heeft της τριτης) en Luc. (zie BH), maar ook past het fem. niet bij het masc. ערב, terwijl het bovendien meer aannemelijk is, dat David in eerster instantie op de avond van de eerste dag een beslissing heeft verwacht. Pas Jonatan houdt rekening met een later tijdstip, vss. 12, 19, en heeft daarin gelijk gekregen, vss. 26 v.; het is dus mogelijk dat 'ש met het oog dáárop in vs. 5 is bijgeschreven. שלח pi. heeft in deze samenhang de kracht van een technische term voor vrijlaten uit de dienst, verlof geven (evenzo vss. 13, 22, 29). Men behoeft er niet aan te twijfelen dat Jonatan, Sauls meest vertrouwde „Beauftragter und Vertreter" (Hertzb) hiertoe bevoegd was. David gaat verder: אם־פקד י' enz., d.i. *indien uw vader mij bepaald mist* (en daarover dus een opmerking maakt), *moet gij zeggen.* De perf. cons. in de 2e pers. staan bijna gelijk met een imper. of iuss. נשאל enz.: *David heeft mij dringend verzocht.* רוץ = rennen, vgl. II 18 : 19 vv., suggereert dat er haast bij was: *zonder verwijl te mogen gaan* (NV). כי — *want dáár is het jaarlijks offerfeest voor heel de familie.* משפחה moet hier (evenals b.v. Joz. 6 : 23) de engere zin hebben van: de in leven zijnde bloed-

verwanten; zie over het familieverband De Vaux dl. I, blz. 20 vv., 47 vv. Het excuus klonk op zichzelf wel aannemelijk, want zonder twijfel bestond wel een dergelijk gebruik in sommige plaatsen (waarvan overigens geen andere voorbeelden vermeld staan) en liet men dit dan samenvallen met een nieuwemaansfeest. Toch was het vrij doorzichtig dat het dienen moest om de eigenlijke reden van Davids ongeoorloofd wegblijven te verbloemen en het vond bij Saul dan ook geen geloof, vs. 30. Terecht spreken velen hier van een noodleugen, ingegeven door „gewoon-menselijke vrees en zorg" (Langman), maar zonder een woord van critiek vermeld. Het begrip „krijgslist" is in casu zeker niet te hanteren. Zie J. L. Koole, De tien geboden, blz. 136. — Het komt er nu op aan hoe Saul reageren zal: אם ... ואם: *Indien hij zegt „het is goed", dan is uw knecht veilig; maar indien hij hevig vertoornd wordt, weet dan dat het kwaad bij hem* (letterlijk: van zijn kant) *ten volle besloten is,* nl. het kwaad dat hij tegen mij in de zin heeft. כלה heeft hier en vs. 9, 25 : 17, Ester 7 : 7 (telkens met הרעה) de zin van „entschieden, beschlossen sein, be determined" (Köh-B). Hoe ernstig David de gehele situatie inziet — zijn leven staat immers op het spel — is ten slotte af te leiden uit *a.* zijn dringend beroep op het verbond tussen hen beiden: *bewijs dan trouw aan uw knecht* (na חסד is על wrsch. een schrijffout voor עם, zie het tekstcritisch apparaat in BH), *daar gij immers uw knecht met u in een verbond-van-Jahwe hebt doen treden.* Het valt moeilijk te betwijfelen (zoals Schulz mogelijk acht) of David met ברית י' zinspeelt op het vriendschapsverbond, vermeld in 18 : 3, mede omdat ook dáár de handeling uitgaat van Jonatan (zie de exegese t.a.p.). Daarin vooral ligt de kracht van Davids herinnering aan dit feit. En Jahwe „was the Witness and Guardian of all such covenants" (Goldman). Verder is te wijzen op *b.* Davids bijna van vertwijfeling getuigende uitroep: *maar àls er werkelijk ongerechtigheid in mij is, breng gij mij dan zelf* (אתה versterkt nog de imp.) *ter dood!* In de daarop volgende vraag valt alle nadruk op ועד־אביך (nog vóór de vraagpart. zie Ges-K § 142 g). De Groot vertaalt dan ook: *maar naar uw vader moet ge mij vooral niet brengen* (evenzo Leimb, Rehm, VdBorn). Davids verzoek dat Jonatan c.q. hem doden zal, is zakelijk te beschouwen als een sterke betuiging van zijn onschuld. Uit zijn laatste woorden ontvangt men duidelijk de indruk, dat hij niet gelooft aan een verandering in Sauls gezindheid. Toch acht hij het zijn plicht „eine nochmalige exakte Nachprüfung" (Hertzb) te ondernemen.

Vs. 9. Met ח' לך verwerpt Jonatan zowel het in 8b geuite verzoek van David als diens vrees dat hij hem aan zijn vader zou overleveren en feitelijk hem verraden. כ' is het best te verstaan als uitroep: waarlijk of, wijl volgend op een negatieve uitdrukking: *integendeel* (zie voorbeelden bij Köh-B sub 7). אם enz. — *wanneer ik zeker weet dat mijn vader vast besloten is, kwaad over u te brengen* (ook hier evenals vs. 7 is הרעה subj. van כלתה en dus ook van לבוא, een in onze taal onmogelijke constructie), *zou ik dat dan niet aan u mededelen?* Behalve door Keil wordt dit slot algemeen als een oratorische vraag opgevat (zie Ges-K § 150 a). Zo sterk mogelijk drukt Jonatan zijn bereidwilligheid om David te helpen uit. Zijn vriendschap „houdt nergens halt voor. Die is bereid tot de meest volstrekte zelfverloochening. Want ... alles wat Jonatan voor David deed, was indirect tegen hemzelf gericht" (Langman). Zie ook

Hertzb en verder bij 18 : 3 v. אתה moet betrekking hebben op de inhoud van Jonatans weten (כי enz. tot en met עליך). David is nu ten aanzien van de hoofdzaak gerustgesteld, maar de afspraak moet nog secuur afgerond worden. Vandaar zijn vraag in vs. 10: מי יגיד לי d.i. *wie zal het mij mededelen, indien uw vader u op barse wijze zal antwoorden?* Bij deze vertaling is aangenomen dat in plaats van או מה is te lezen אם (aldus Smith, De Groot, Rehm, Leimb, Goldman, Med, vgl. BH). Dit is ook de opvatting van LXX (ἐαν) en Vulg (si). Wil men de MT handhaven, dan moet men de eerste drie woorden (zie boven) als een zelfstandige vraag opvatten (zo b.v. Keil, VdBorn, Gutbrod), maar dan heeft de rest geen zin nl. „oder was wird dein Vater dir Hartes antworten?" (aldus Keil, ongeveer evenzo Ehrlich, König, zie bij Schulz). De Boer vermijdt de splitsing in twee vragen maar zijn vertaling „if that what your father answers, is hard" heeft tegen zich dat או nooit „if" betekent. Een condit. conjunctie is hier onmisbaar, al moet men dan een kleine tekstcorruptie veronderstellen. Schulz schrapt èn או èn קשה en vertaalt dan „was für eine Antwort dir dein Vater geben wird". Maar dit is een ernstige tekstverminking. Het argument dat David in elk geval bescheid wil hebben, snijdt geen hout, want indien Saul gunstig reageerde, zou Jonatan het immers zelf komen zeggen (vgl. Leimb). David acht het echter mogelijk dat Saul zijn zoon zou beletten hem te waarschuwen. In plaats van hem nu terstond te antwoorden, slaat Jonatan hem voor: לכה enz.: *Kom, laat ons naar buiten gaan, het veld in.* Daaraan geven beiden dan gevolg, waarna het gesprek wordt voortgezet. Er is geen enkele grond om aan te nemen dat in vs. 11 een toevoeging van latere hand begint (tot vs. 17), en de tegenstrijdigheden, die VdBorn hier meent op te merken, zijn niet reëel. Vss. 1—10 zou niet volledig zijn zonder dit vervolg. Het motief voor Jonatans voorslag is duidelijk tweeërlei: hij wil op de plek van hun volgende ontmoeting een voor geen tweeërlei uitleg vatbare afspraak met David maken naar aanleiding van diens laatste vraag, zie vss. 18—23, maar tevens wil hij nog eens volkomen vrij en onbespied zijn boezemvriend zeggen wat hem het naast aan het hart lag, aldus vele comm. Wel merkt Hertzb op dat dit ook wel binnenshuis kon gebeuren, maar was het vrije veld onder Gods hemel, met alleen Jahwe als Getuige, niet de meest aangewezen plaats voor hetgeen Jonatan van plan was? Trouwens gelet op Sauls achterdocht kan men met grond vermoeden, dat ook toen reeds „die Wänder des Palastes ... allenthalben Ohren" hadden (Schneider).

12—23. *Plechtige verbintenis tussen David en Jonatan*

Het eerste gedeelte van deze pericoop, vss. 12—17, wordt geheel beheerst doordat Jonatan „avec la clairvoyance de l'amour" (Med) overtuigd, dat niet hijzelf, maar David eens, krachtens beschikking van Jahwe, de troon zal beklimmen, tevens geleid door het bang vermoeden dat David zal moeten heengaan en hij hem dan niet meer ontmoeten kan, David deelgenoot wil maken van deze sombere verwachting en hem met diepe ernst, als voor Jahwe's aangezicht, wil doen beloven dat hij hemzelf en zijn nageslacht zal sparen. Wanneer men meent dat dit stuk de gang van het verhaal verbreekt en vermoedelijk Jonatan in de mond gelegd is, toen David reeds koning was (zie

Smith, Schulz, VdBorn, met een beroep op II 9 : 1, 21 : 7), dan berust dit op veronderstellingen, die de betrouwbaarheid van de auteur aantasten en in feite dogmatisch van aard zijn. Welbeschouwd bevatten trouwens passages die een zekere wending invoeren, daarin vaak een innerlijk bewijs voor hun oorspronkelijkheid. In dit geval moeten wij te maken hebben met gegevens, die (indirect) op mededeling van David zelf berusten. Bij de exegese gaan we dan ook uit van de authenticiteit, al zal de tekst hier en daar correctie nodig hebben.

De aanhef van Jonatans woorden getuigt van zijn grote ernst en bewogenheid. יהוה enz. heeft de kracht van ons *bij Jahwe, de God van Israël.* Ook al schijnt er geen עֵד of חי te zijn uitgevallen (de LXX heeft οἶδεν), toch staat het feitelijk zo dat de spreker God aanroept als getuige (zie Keil, Schulz, De Groot, VdBorn, Med, Goldman). Het is echter onjuist om כי van een (immers verzwegen) „... is getuige" te laten afhangen en te vertalen „dat ik" enz. (VdBorn, evenzo Leimb, Med, LV). Met כי begint de hoofdzin: *voorwaar, ik zal mijn vader polsen, morgen omstreeks deze tijd, (of) overmorgen.* De wijze waarop Jonatan dit doen zal, zal van de omstandigheden afhangen; hij zal de meest geschikte gelegenheid te baat nemen. כעת מ' ook 9 : 16. השלישית voegt hij eraan toe met het oog op de mogelijkheid dat het gunstig ogenblik pas op de tweede feestdag komt. Zo is het ook inderdaad het geval geweest, vs. 27. Mede daarom is het niet verantwoord הש' ook hier evenals vs. 5 te schrappen (Schulz e.a.). LXX en Vg hebben het wel gelezen. והנה moet conditioneel worden opgevat (evenals 9 : 7, II 18 : 11), er volgt immers nog een alternatief in vs. 13. Hier belooft Jonatan: *gesteld dat het gunstig staat voor David, zal ik u dan geen boodschap zenden* enz.? Het slot van vs. 12 komt wat de bouw betreft (ולא zakelijk = הלא) sterk overeen met vs. 9 slot. Wat de inhoud betreft is er enig verschil, want dáár zei Jonatan dat hij het zelf zou berichten. Maar strikt genomen was dat, ingeval Saul goed gezind was, ook niet noodzakelijk. Dit wordt nu niet nader uitgewerkt. Jonatan komt er pas vs. 20 op terug. Allereerst wil hij nu David verzekeren, hoe hij in het tegenovergestelde geval zal handelen. De zelfverwensing כה enz. (vgl. 3 : 17, 14 : 44) mag niet met vs. 12 verbonden worden (Keil, Med, de LV), want daar is reeds een aanroeping van Jahwe voorafgegaan. Thans volgt een volledige eed, waarbij „der Inhalt der Beteuerung" niet terstond uitgedrukt, maar pas na de ingeschoven condit. zin „mit Perf. cons. nachgeholt" wordt (Ges-K § 149 d). Deze condit. zin — כי tot en met עליך — luidt: *indien het mijn vader goeddunkt kwaad over u te brengen.* De vorm ייטב is als qal te vocaliseren, zie Ges-K § 117 l, Brock § 35 b (in strijd met § 102), ook Köh-B, en wrsch. is na אל־אבי een להביא uitgevallen (aldus Kittel BH, Schulz e.a.), waardoor de nota acc. beter te verklaren zou zijn. Hier is weder overeenkomst met de vs. 9 gestelde conditie (אם enz.). De toezegging waartoe Jonatan zich verbindt, houdt in dat hij (niet door een bode, maar) persoonlijk het ongunstig bericht aan David vertrouwelijk zal mededelen, en verder: *dan zal ik u verlof geven, zodat gij ongedeerd kunt heengaan.* Over וש' zie bij vs. 5; het verlof zou in casu feitelijk ontslag uit de dienst betekenen. Als Saul niet afziet van zijn plannen om David te doden, mag hij niet verlangen, dat deze nog langer in zijn omgeving blijft en zich aan gevaar blootstelt. Uiterst merkwaardig is Jonatans

wens ויהי enz. *en moge Jahwe met u zijn, zoals Hij met mijn vader geweest is.* Ondubbelzinnig blijkt hier zijn verwachting van Davids koningschap. היה spreekt kennelijk van een tijdperk dat tot het verleden behoort: Jahwe is met zijn vader gewéést (nl. in de periode van cap. 9—12, zie vooral 10 : 7), maar is het nu niet meer. Jonatan is bekend met het oordeel dat op Saul en zijn huis rust (zie boven blz. 324, 346), maar wordt daardoor niet verbitterd; integendeel, hij is bereid voor David, Jahwe's uitverkorene, terug te treden, en zelfs reeds nu de toekomstige koning om een gunst te verzoeken, vss. 14—16. Voor David moet het bijzonder bemoedigend geweest zijn dit getuigenis uit Jonatans mond te horen. „Er, der vor der Flucht steht, der jetzt Abhängige, ja bald Vogelfreie... wird dennoch ein König" (Hertzb). Jonatans woord is voor hem geweest als een glimlach van Jahwe.

Deze opvatting van 13 slot (alleen door Caspari afgewezen, blz. 251) wordt bevestigd door hetgeen volgt. De woorden אם־ע׳ חי kunnen alleen slaan op het toekomstig tijdstip dat David koning is geworden (vgl. 23 : 17). Het in vss. 14—15 vijfmaal voorkomende ולא kan niet overal als ontkenning bedoeld zijn en tegen de mening dat we met een serie (oratorische) vragen te doen zouden hebben, pleit het geheel ontbreken van een vraagpartikel. Daar Jonatan klaarblijkelijk met een dringende wens tot David komt, leest men vrij algemeen in vs. 14 (in navolging van Pesj, zie De Boer en vgl. BH) tweemaal וְלֹא (of וְלוּ) als wenspartikel met de zin „als gij nu maar" (aldus 14 : 30) of: *en moogt gij mij indien ik dan nog in leven ben, ja, moogt gij mij omwille van Jahwe gunst betonen, zodat ik niet behoef te sterven.* Het tweede ולא neemt het eerste weer op en bewijst Jonatans diepe emotie. De afwijking van de MT betreft feitelijk alleen de vocaal. Volgens deze opvatting vertalen Keil, Smith, Schulz, De Groot, Leimb, Med, Goldman, VdBorn, de LV, vgl. Köh-B sub voce לו. Het slot ולא אמות verklaart waarin het bewijzen van de chèsed Jahwe zal moeten bestaan nl. dat David Jonatan zal sparen. Het is dan ook onjuist om (zoals de meeste der bovengenoemde geleerden doen — niet VdBorn en Goldman) hier te lezen ואם en te vertalen „wenn ich aber tot bin" (Schulz) en dit bij vs. 15 te trekken (zie BH, die naar LXX en Vg verwijst). Behalve het genoemde is ook een bezwaar dat er dan מֵת moest staan, en vooral dat door deze opvatting Jonatans tweede verzoek (zie beneden) onnodig beperkt wordt tot de tijd na zijn dood. חסד י׳ slaat terug op ברית י׳ (vs. 8) en duidt de genadige gezindheid aan, waartoe David krachtens hun voor Gods aangezicht gesloten verbond verplicht is, vgl. II 9 : 3 en 7. Jonatan zinspeelt op „the barbarous Oriental custom that the first king of a new dynasty often tried to secure himself on the throne by murdering his predecessor's family" (Goldman), zie b.v. 1 Kon. 15 : 29, 16 : 11; 2 Kon. 10 : 7. Dit geldt eveneens bij het verzoek dat Jonatan in één adem aan het voorafgaande verbindt in vs. 15. Vermoedelijk is voor de iuss. תכרת niet ולא maar ואל te lezen (een plaatsverwisseling van ל en א is na het herhaalde ולא zeer goed denkbaar). We krijgen dan: *en wil (ook) aan mijn huis uw gunst nimmermeer onttrekken.* Voor de vijfde maal volgt een ולא, doch dit kan niet verbonden worden met בהכרת enz., dat een tijdsbepaling inhoudt nl. *wanneer Jahwe vijanden van David, man voor man, van de aardbodem uitroeit.* איש in de zin van „elk hoofd voor hoofd" ook b.v. Gen. 40 : 5, Ex. 16 : 29, Jer. 23 : 36. Jonatan verwacht dat Jahwe zelf Davids

vijanden, elk op zijn beurt, zal vernietigen (dit geldt dus ook voor Saul en zijn nageslacht). David behoeft dit zelf niet te doen. Jahwe zal uit de weg ruimen wie hem de weg naar de koningstroon willen versperren of hem van die troon willen stoten.

De vraag is nu: waarbij behoort deze tijdsbepaling? Bij het voorafgaande (15 a) zou het heel goed passen, indien ולא niet in de tekst stond. De vertaling „auch nicht" (Keil, vgl. Stv, NV) illustreert slechts dat ולא overbodig is, en zou trouwens een emfatisch גם vereisen. De Vulg heeft de negatie niet vertaald (evenzo Med), maar LXX heeft και εἰ μη; zij laat dan de tijdsbepaling als tussenzin volgen en begint vs. 16 met ἐξαρθηναι (aldus cod. A, B heeft εὑρεθηναι, dat met de MT niet is overeen te brengen) το ὀνομα του Ἰωναθαν ἀπο του οἰκου Δαυειδ. De zin loopt dus in 16 a door, maar veronderstelt aan het begin het imp. nif. יכרת, gevolgd door שׁם en verder מעם in plaats van עם. Schulz wil zich aan deze tekst houden en vertaalt „Nicht möge, wenn Jahwe ... ausrottet, Jonatans Name ausgerottet werden aus der Umgebung des Hauses Davids". Deze vertaling geeft inderdaad een aannemelijke zin, al blijft het uiterst vreemd dat ולא (of liever ואל, vgl. vs. 15) gescheiden staat van het verbum יכרת, dat dan als iuss. is op te vatten). Ertegen pleit dat de MT op drie punten is geëmendeerd. Evenwel — tegen de MT in vs. 16 is het grote bezwaar dat 16 b niet het vervolg kan zijn van 16 a. Men zou dit moeten vertalen: „En Jonatan sloot (een verbond) met het huis van David"; hiermede zou dan het verhaal worden voortgezet. Maar 16 b is toch moeilijk anders te verstaan dan als een woord van Jonatan, dat ingegeven is door zijn in vs. 15 uitgesproken verwachting, ten aanzien van Davids vijanden. ובקשׁ laat zich alleen verstaan als perf. cons. met (evenals de voorafgaande verba finita) de zin van een iuss., dus: en Jahwe moge het eisen van de hand der vijanden van David. Als verzwegen object is te denken דם c. suff., vgl. II 4 : 11, zodat de gehele uitdrukking de zin heeft van wraak nemen. Deze uitspraak kan echter niet de inhoud (of het doel) weergeven van een verbond tussen Jonatan en David (zoals de AV, Luther, Stv en NV willen, bestreden door Keil, vgl. Oosterhoff); wel veronderstelt zij dat ook in 16 a Jonatan nog spreekt. En dit is juist het geval in de Griekse vertaling (ook van Luc, zie BH). Al blijft het onzeker of deze de oorspronkelijke tekst vertegenwoordigt, toch verdient zij de voorkeur boven de MT, en vertalen wij aansluitende aan 15 a de tekst aldus: *zodat niet — wanneer Jahwe ... uitroeit —* [16] *de naam van Jonatan afgesneden worde uit de band met het huis van David, maar Jahwe neme wraak op Davids vijanden.*

Deze exegese welke dus wat 16 a betreft, berust op de LXX, wordt indirect aanbevolen door het later verloop der gebeurtenissen. Inderdaad is door Jahwe streng gericht gehouden over Saul en zijn nageslacht (om van andere vijanden van David maar te zwijgen), zoals blijkt uit de dood van Saul zelf en drie zijner zonen, 31 : 2—4, zijn neef Abner, II 3 : 27, zijn zoon Isboset, II 4 : 6 v. en de zonen van Rispa en Merab, II 21 : 8, terwijl daarentegen de zoon van Jonatan, Mefiboset, en zijn zoontje Micha werden gespaard, en Mefiboset zelfs aan Davids tafel mocht aanzitten, I 9 : 12—13, vgl. 21 : 7. Zodoende werd het nageslacht van Jonatan (die zelf reeds was gevallen in de strijd) niet weggesneden uit de gemeenschap en de band (מעם kan zo worden verstaan) met het huis van David. Het is heel goed mogelijk dat Mefiboset reeds geboren

was, toen Jonatan tot David sprak van zijn „huis", vs. 15, zie II 4 : 4. Het slot van vs. 16 is een wens van Jonatan, waarmede hij zijn toespraak afrondt. Er ligt in dit slot min of meer een tegenstelling met 16 a, vgl. Hertzb: „(vielmehr) wird der Herr sich an Davids Feinden schadlos halten". Men draagt echter een aan de context volkomen vreemde gedachte in, als men איבי schrapt en dan in 16 b een bedreiging voor David zelf leest voor het geval dat hij aan Jonatans verzoek geen gehoor zou geven, aldus Schulz: „sonst wird Jahwe Rechenschaft fordern von David" (evenzo Leimb, VdBorn). Daarvan zegt de tekst niets en er is geen enkele grond om איבי te elimineren, ook een beroep op II 12 : 14 heeft hier geen kracht (zie mijn Comm. t.p.).

17 a kan vertaald worden „en Jonatan liet David nog eens zweren", aldus VdBorn die echter aantekent dat er nog geen andere eed van David vermeld is. Hierin schuilt inderdaad een moeilijkheid, bij oplossing waarvan men verschillende wegen kan inslaan. De gewone betekenis van שׁבע hif. met acc. is stellig „jmd. schwören lassen" (b.v. 14 : 27 v.), maar in Hoogl. 2 : 7, 3 : 5 betekent het „jmd. beschwören, dringend bitten" (Köh-B, die echter in vs. 17 op grond van de LXX nif. van 'שׁ wil lezen, vgl. BH). Op deze wijze krijgt men wel een aannemelijke zin (zie Keil, Leimb, Med, de LV), maar een groot bezwaar is dat de tekst dan geen antwoord, zelfs geen enkele reactie, van David bevat. Toch moet David ook zijnerzijds aan zijn vriend trouw gezworen hebben, hetgeen allereerst blijkt uit vs. 42, maar ook indirect uit II 9 : 3, 21 : 7, waar een verbintenis tussen David en Jonatans huis wordt verondersteld. Daarom vatten de meeste comm. toch het verbum op in de zin van „doen zweren", zo b.v. Schulz, De Groot, Ehrlich, Goldman, Hertzb, Gutbrod. ויוסף moet daarbij dan niet worden opgevat als „herhalen", maar als „voortvaren, toevoegen" aldus Hertzb en Gutbrod (vgl. de Stv), zodat we deze zin krijgen: *Jonatan ging nu verder met ook David te doen zweren bij zijn liefde voor hem;* dit laatste moet Jonatan zelf David gevraagd hebben. Men zweert alleen bij (God of bij) iets dat onwankelbaar vast staat. Zo was het met Jonatans liefde voor David; zij was als het ware een stuk van zijn wezen. Dit is de zin van 17 slot: *want hij had hem zielslief* (aldus de vertaling van Becker, blz. 41). Men vergelijke 18 : 3 b, ook II 1 : 26, het getuigenis van David over Jonatans liefde.

In vs. 18 gaat Jonatan ertoe over zijn reeds gegeven toezegging (vss. 12—13) uit te werken en te preciseren. מחר enz. — *morgen is het nieuwe maan; dan zult gij gemist worden, als uw zitplaats ledig blijft* (deze betekenis van נפקד is zonder analogie, maar zij volgt uit het zinsverband); vgl. bij vs. 5. In vs. 19 willen velen in plaats van תרד (op grond van LXX, zie BH) תפקד lezen. Dit geeft echter samen met het adverb. מאד een zin, die na het vs. 18 gezegde volkomen overbodig moet heten en reeds door Keil terecht „höchst sonderbar" genoemd is nl. „übermorgen aber wird man dich sehr vermissen" (aldus Leimb, ook Rehm, De Groot, Med, Hertzb, vgl. de LV). De gedachte dat Davids afwezigheid dan ernstige gevolgen zou kunnen hebben, zou niet op deze wijze uitgedrukt zijn. Een andere misvatting is dat men het beginwoord 'שׁ pi. van שׁלשׁ, opvat als „op de derde dag, overmorgen". Kittel BH wil daar lezen והשׁלישׁית. Het zeer zeldzame verbum kàn wellicht betekenen „op de derde dag (iets) doen", maar even goed is mogelijk „drie dagen lang (iets) doen";

bewijsplaatsen zijn er voor geen van beide opvattingen, zie de lexica. Welke betekenis wij moeten kiezen, moet uit de context worden afgeleid. Nu mogen wij ervan uitgaan dat in het O.T. bij het spreken over „de derde dag" steeds bedoeld wordt „overmorgen"; heel duidelijk is dit in vs. 12. De dag waarop iemand spreekt wordt als eerste geteld. In casu zou Jonatan dus met de derde dag bedoelen: de tweede dag van het nieuwemaansfeest. Maar uit vs. 19 (op de werkdag, zie beneden) en uit vs. 35 is duidelijk dat Jonatan niet op die tweede feestdag, maar de dag daarnà David weer wil ontmoeten, dus drie dagen later. Onze conclusie is derhalve dat Jonatan niet spreekt over wat David pas op de derde dag doen moet, maar terstond en gedurende deze drie dagen. ושׁלשׁת is perf. cons., zodat we (met Schulz) kunnen vertalen: *gij moet u derhalve drie dagen lang geheel terugtrekken.* 'שׁ fungeert feitelijk als adverb. bepaling bij תרד (zie Ges-K § 120 c, waar overigens תבקד wordt voorgesteld). De auteur gebruikt ירד, omdat het veld buiten de stad naar beneden afdaalt (vgl. Schulz). David moet zich dus zo lang verborgen houden, wellicht in een grot ver van de stad.

תרד מאד, letterlijk gij moet zeer afdalen, kan moeilijk iets anders betekenen dan: gij moet (binnen het territorium van Gibea) zo ver mogelijk omlaag gaan, u diep in het dal terugtrekken. Wel vertaalt de Vulg 'מ door festinus (vgl. de Stv, Luther, de AV), maar de uitdrukking blijft ietwat vreemd en men zou willen vragen: waarom niet kort en goed gesproken van zich verbergen? Een meer bevredigende verklaring wordt echter ook niet geboden door A. Guillaume, Me'OD in 1 Sam. XX, 19 (The Palestine Explor. Quarterly 68, 1954, blz. 83—86). G. wil vocaliseren mā'ōd, dat zou overeenkomen met het Arabische maᶜād, en zou betekenen „bei Hereinbruch der Nacht". David was dan „sicher nicht gesehen zu werden". Een en ander lijkt vrij problematisch en klopt niet op Jonatans plan om elkander bij dag te ontmoeten vss. 20 v., in de morgen, vs. 35.

ובאת enz. spreekt van hetgeen David na de drie dagen van afwachten doen moet: *kom dan, op de werkdag, naar de plaats waar gij u verborgen hadt.* De bedoeling is blijkbaar dat David dan zijn schuilplaats moet verlaten en zich begeven naar een plek, dichter bij de stad, waar hij zich bij een vroegere gelegenheid al eens verborgen had. Naar alle waarschijnlijkheid is te denken aan de in 19 : 2 aangeduide plek, zie aldaar. Mogelijk kon Jonatan dit punt met de hand aanwijzen, zie het slot van vs. 19. De tijdsbepaling 'ביום המ kan niet met נסתרת verbonden worden, zoals b.v. VdBorn doet („waar gij op die bewuste dag een schuilplaats gevonden hebt" — welke dag is hier bedoeld? en hoe kan 'המ deze betekenis hebben?). De betekenis werkdag staat vast op grond van Ezech. 46 : 1 en vindt steun bij LXX en Vg, vgl. Luther, verder Schulz, Rehm, De Groot, Goldman. Bovendien kon Jonatan niet op een van de feestdagen naar buiten gaan voor een „Schieszübung" (Schulz). De voorslag van Schulz om in plaats van באת de 1e pers. באתי te lezen (dus: dan kom ik) is wel vernuftig, maar toch onaannemelijk, daar zowel het voorafgaande als het volgende verbum in de 2e persoon staan, en het ook niet Jonatans bedoeling was om ver buiten de stad David te gaan zoeken. Wat hij zelf zal doen, volgt eerst in vs. 20. Vooraf vult hij de reeds gegeven plaatsbepaling nog aldus aan: *en ga zitten bij gindse steen.* Deze vertaling veronderstelt dat in plaats van האזל

(nomen pr.? aldus de Vulg, Stv) הלאז (= הלז, pron. comm., ook 17 : 26) moet gelezen worden in overeenstemming met de LXX (die een andere subst. heeft, zie BH). De meest voor de hand liggende opvatting is dat Jonatan met een handbeweging een groot rotsblok aanduidt. Als David daarbij of daarachter gaat zitten, zal hij kunnen horen wat Jonatan roepen zal. Dat hij zelf ook weer komt, gaat deze stilzwijgend voorbij.

ואני enz. — *dan zal ik drie pijlen terzijde daarvan schieten, alsof ik op een doel schoot.* Over de ה vóór 'ח zie Ges-K § 127 e. Wrsch. is als gevolg van haplografie een מ uitgevallen en moeten we lezen מִצִּדָּהּ (vgl. BH; מצד ook vs. 25). Al heeft de ה geen mappiq, toch stelt zij het suffix voor dat terugslaat op het fem. אבן. Het verbum ירה hif. is in Sm tamelijk frequent, het part. in vs. 36, 31 : 3. De boog was speciaal het wapen waarvan Jonatan zich bediende, vgl. II 1 : 22; over de vorm zie De Vaux II, blz. 56, Van Deursen blz. 66 v. לי is dat. commodi; het suggereert de gedachte dat Jonatan in schijn voor zijn genoegen of voor oefening wil schieten (vgl. Schulz, Hertzb). Het getal drie mogen we niet pressen (dit tegen Smith, Schulz). מטרה = doelwit, schietschijf, ook Job 16 : 12. Natuurlijk is Jonatan dan vergezeld van een נער, die niet weten mag dat David mee luistert; dit geldt ook ten aanzien van een eventuele spion van Saul (vgl. Goldman). Vs. 21 begint: *en zie, ik zal de jongen bevelen.* Het ontbreken van לאמר vóór לך is wel heel ongewoon, misschien moeten wij lezen למצאו (Smith vgl. BH). Het teken waarop David letten moet, is gelegen in wat Jonatan zijn schildknaap toeroept: *Als ik duidelijk tot de jongen zeg: zie de pijl* (de LXX heeft de sing., hetgeen wrsch. juist is met het oog op het sing. suff. van קחנו; de מ van החצים kan aan dittogr. te danken zijn, zie BH, Schulz, Hertzb e.a.) *ligt naar deze kant, haal hem! — kom dan, want het is veilig voor u, en zo waar Jahwe leeft: er is niets,* nl. geen gevaar. ובאה is niet meer tot de jongen, maar tot David gericht (er tegenover staat in vs. 22 לך, eveneens gevolgd door כי). David kan in dat geval gerust terugkomen bij Jonatan en aan het hof. ואם־כה enz. — *maar als ik aldus spreek tot de jongeman* (עלם ook 17 : 56): *zie, de pijl* (vgl. vs. 21) *ligt aan gindse kant van u, verder weg — ga dan heen, want Jahwe (zelf) geeft u ontslag;* over שלח pi. zie vss. 5, 13. Het teken is niet willekeurig gekozen, want „si elles (les flèches) sont lancées au loin, que David s'éloigne, car c'est Dieu qui le fait partir" (Med). In dit laatste geval is David vrij om te gaan, is hij voor Jahwe verantwoord, is hij geen deserteur, zie boven, blz. 364 v. — In zijn laatste woord herinnert Jonatan aan de verbintenis die hij en David als in Jahwe's tegenwoordigheid gemaakt hebben en stelt hij vast dat deze — hoe ook de uitslag zal zijn van het onderzoek dat hij wil instellen — onverbrekelijk is en blijft.

הדבר ziet niet, althans stellig niet in de eerste plaats, op de afspraak betreffende het teken (vss. 18—22), in welk geval עד־עולם geen zin zou hebben, maar vooral „auf die Erneuerung des Freundschaftsbundes" (Keil), nader: op de verbintenis waarvan sprake is in vss. 15—17 en die met een eed bevestigd was. Het ging hier maar niet om een wederzijdse vriendendienst maar om heilige geloften, waarvan Jahwe getuige geweest en welker naleving onder Zijn hoede gesteld was, vgl. Asmussen, blz. 133. Het verbond tussen David en Jonatan, dat nu een sterke bevestiging heeft ontvangen, is geen tweebond, maar een driebond en Jahwe is de Derde en de voornaamste Partner, vgl. Oosterhoff.

Daarom zegt Jonatan: *Wat echter betreft de overeenkomst* („afspraak" van de NV, is te vlak) *die gij en ik gesloten hebben, zie, Jahwe is tussen u en mij voor immer.*

24—34. *Saul blijkt vastbesloten David te doden; hij bedreigt nu ook Jonatan*

ויסתר enz. — in overeenstemming met Jonatans raad, vs. 19, *verborg David zich in het veld,* vgl. hierbij 21 : 2 v. ויהי enz. — *toen het* (de dag van de) *nieuwe maan geworden was* (zie vs. 5), *zette de koning zich aan de maaltijd om te eten;* met het qerê is te lezen אל, vgl. vs. 27 slot, ook daar הלי, hetgeen pleit tegen emendatie van לחם in שׁלחן (zie BH). Vs. 25 preciseert: *De koning nu zat op zijn eigen plaats, als gewoonlijk* (כ en ב wisselen elkander af evenals 18 : 10, zie Brock § 129 c) *op de zitplaats bij de wand.* Dit was de ereplaats aan het hoofd van de tafel. Bij מושׁב is te denken aan een lage bank of sofa, vgl. Leimb, De Groot en zie Van Deursen, blz. 16 v. ויקם = en Jonatan stond op; daar dit echter geen zin heeft, leest men zo goed als algemeen ויקדם, zie BH, ook Köh-B (anders Goldman). De LXX schijnt dit gelezen te hebben (met Saul als subj. και προεφθασεν τον 'I; vgl. Matth. 17 : 25). 'ק pi. betekent tegemoetkomen, meestal in vijandige zin, maar Ps. 21 : 4 in bonam partem, zodat we hier mogen vertalen: *en Jonatan nam tegenover hem plaats* (vgl. de LV). Dat Jonatan dáár zit, is ook af te leiden uit vs. 33, hetwelk een zekere afstand onderstelt. Dan volgt *Abner zette zich terzijde van Saul, maar de plaats van David bleef ledig.* Blijkbaar was deze plaats aan de andere kant van de tafel tegenover Abner. „The simplicity of the royal table is evident" (Smith). ולא enz. — *Saul zeide er evenwel niets van op die dag.* Stellig heeft hij hem wel verwacht, in weerwil van zijn herhaalde aanslagen op Davids leven. In zijn hoogheidswaan kan hij zich niet voorstellen, dat een van zijn dienaren hem openlijk zal weerstreven door verstek te laten gaan. Toch wil hij zich niet boos maken (vgl. Schneider) en bedenkt hij zelfs een geldig excuus: *want hij dacht: hem zal iets overkomen zijn, waardoor hij niet rein is.* מקרה, ook 6 : 9, in het algemeen van een toevallig gebeuren, is hier een toespeling op de pollutio, die een man des nachts kan overkomen (daarom in Deut. 23 : 10 v. met לילה); hij werd daardoor in cultische zin onrein tot de avond, Lev. 15 : 16. Het eerste הוא behoort bij מ (letterlijk: een toeval is het), het tweede slaat op David: niet rein is hij. 'ט is zeer frequent in Lev. (b.v. 10 : 10, oppos. is טמא). Indien David onrein was, was hij verplicht weg te blijven, want het offermaal was een heilige maaltijd. Het slot van vs. 26, כי enz., wordt ten onrechte door Caspari, VdBorn e.a. als toevoeging van latere hand beschouwd (zie BH en de LV), de oude vertalingen hebben deze woorden zeker gelezen. LXX en Vg hebben beide een pass. verbaalvorm; daarom willen Smith, Schulz, De Groot e.a., vgl. Ges-K § 152 d, Köh-B טֻהַר (pu. van 'ט) lezen. Doch dit is onnodig; ook hier is הוי als subject van de nominaalzin te denken. Saul herhaalt bij zichzelf (mischien half overluid) zijn eigen woorden „as if he were trying to convince himself" (Goldman): *ja, hij zal niet rein zijn* (aldus de NV). Dit is dan ook geen pure tautologie.

'ממ vóór החדשׁ duidt aan: *de dag na de nieuwe maan* (vgl. Gispen, Comm. op Lev. 23 : 11 over מ' השׁבת). Mogelijk werd השׁני zonder meer wel gebezigd

voor *de tweede dag* nl. van het feest, zie vs. 34, ook vs. 5. Schrapping is met het oog op LXX en Vg ongeoorloofd (zie BH). Nu Davids plaats weer ledig blijft, richt Saul zich tot Jonatan, die misschien wel „als ceremoniemeester fungeerde" (Smelik) en in elk geval Saul bekend was als vriend van David (19 : 4). Hij gaat argwaan koesteren, thans ook aangaande de ware reden van Davids afwezigheid op de eerste dag, vandaar het herhaalde גם. Hij is inderdaad aan het juiste adres. Dat hij reeds min of meer geïrriteerd is, verraadt hij in het vermijden van de naam David, die door Jonatan vrijmoedig gebruikt wordt. „The son of Jesse"... „is deliberately contemptuous" (Goldman). ויען enz. — vgl. vs. 6: *David heeft mij dringend verzocht naar Bethlehem (te mogen gaan)*; invoeging van לרוץ (Smith) is overbodig. Met ויאמר enz. haalt Jonatan Davids woorden enigszins uitgebreid aan, om de urgentie van het verzoek in het licht te stellen: *laat mij toch gaan, want wij hebben voor onze familie een offerfeest in de stad.* Over מ' zie bij vs. 6. עיר behoeft geen suff. te hebben (Schulz), want Bethlehem is reeds genoemd. Wijziging van הוא in והנה (zie BH) is wel aantrekkelijk, maar tekstcritisch zonder grond. Wel schijnt הוא van zijn plaats geraakt te zijn, maar Schulz noemt als analoog geval Ps. 87 : 5. Dus: *mijn broeder zelf heeft mij ontboden.* De LXX heeft οἱ ἀδελφοι μου, maar het verbum is sing. De bedoeling is niet dat David sprak over zijn „eldest brother" (Goldman; evenzo Keil, Leimb) want dit zou de dood van Davids vader veronderstellen (wat in strijd zou zijn met 22 : 3), maar Jonatan wil de indruk wekken, dat een van Davids broeders (aldus de Vulg) zelf met deze boodschap naar Gibea gekomen is. Hiermede motiveert hij dan de dringende herhaling van Davids verzoek: ועתה enz. In de formulering daarvan is nu אמלטה, coh. van מלט nif., gebruikt, een sterke uitdrukking (letterlijk: laat mij ontsnappen, zie 19 : 10, 12, 18), die mogelijk tegenover Saul wat onvoorzichtig was (vgl. Smith), omdat zij zinspeelt op een gevaar, dat David bedreigde. Wij kunnen vertalen: *welnu, indien ik uw genegenheid gewonnen heb, laat mij de vrijheid nemen om mijn broeders* (dit woord heeft i. c. de ruime zin van verwanten) *te bezoeken.* De slotwoorden van vs. 29 zijn weer van Jonatan zelf. Dat hij David verlof gegeven heeft zegt hij niet expressis verbis, maar ligt toch opgesloten in על־כן enz. — *om die reden is hij niet aan de tafel des konings gekomen.*

Vss. 30—31. Dat Saul aan het door zijn zoon opgediste verhaal geen geloof gehecht en het in elk geval niet als een geldig excuus aanvaard heeft, blijkt ondubbelzinnig uit hetgeen volgt. Over ויחר zie bij 15 : 11. Saul vermoedt (terecht!) dat David opzettelijk weggebleven is en ziet daarin een ergerlijk plichtsverzuim, een miskenning van zijn koninklijke waardigheid, maar dat Jonatan daarbij de helpende hand leent en dus met David tegen hem samenspant — zo voelt hij het aan — brengt hem tot een heftige uitbarsting van woede tegen zijn zoon, over wie hij een stortvloed van „gemeine und nicht wieder gutzumachende" (Gutbrod) scheldwoorden uitstort. נעות is st. constr. van נעוה, fem. part. nif. van עוה = zich misgaan, afwijken; het masc. betekent in Spr. 12 : 8 verkeerd, verdraaid, ontaard (met לב), zie over dit vers de KV van Gispen op Spreuken dl. I. Hier kan het fem. dus een verkeerde ontaarde vrouw aanduiden. Het nomen rectum duidt dan aan, in welke richting deze ontaarding gaat nl. המרדות (van מרד = oproer maken, rebelleren). Kö.Wb

omschrijft: „ausgeartet (in Bezug auf) Widerspenstigkeit", Hertzb: „eine Entartete durch Empörung" en vertaalt „der Sohn einer entarteten Empörerin". Ongetwijfeld is hetgeen Saul zijn zoon verwijten wil vooral zijn opstandigheid tegen zijn vader en koning. In grove taal noemt hij hem: zoon van een ontaarde oproerlinge, d.i. *ontaarde opstandeling!* Saul wil niet zeggen dat Jonatan „den widerspenstigen Geist... von seiner Mutter ererbt hat" (Schulz, die echter נערת leest, zie beneden), maar „dasz Jonathan von Grund aus „entartet" sei", aldus Hertzb, die tot recht verstand eraan herinnert, dat men in het Oosten om iemand te schelden zijn vader vervloekt, volgens VdBorn: zijn afkomst in twijfel trekt. Als voorbeeld noemt Schulz: „Sohn eines Hundes", zie ook Med. Een scheldwoord begint daarom vaak met בן, b.v. 25 : 17. Dezelfde opvatting heeft (zakelijk) Goldman die „according to the Hebrew idiom" verklaart: „thou perverse rebel", evenzo Keil, Caspari, De Boer. Dat Saul inderdaad niet zijn eigen vrouw wil beschimpen, blijkt wel uit het slot van ons vs., waar hij zegt dat Jonatan zijn moeder schande aandoet. Overigens moet men de woorden van een in woede ontstoken man niet op een (taalkundig) goudschaaltje wegen. Met הלא enz. beduidt hij dat Jonatan hem niets wijs kan maken: *ik heb heel goed gemerkt, dat gij het houdt met de zoon van Isaï, tot uw eigen schande en tot schande van de naaktheid van uw moeder;* bedoeld is natuurlijk „van uw moeder", haar die u gebaard heeft (zo b.v. Spr. 23 : 25), maar Saul zegt het met ערות zo plat mogelijk. Wat בחר betreft is er veel te zeggen voor een omzetting van ב en ח, zodat we krijgen חבר = metgezel, kameraad, spitsbroeder (b.v. Ps. 119 : 63). Als tekstgetuige pleit hiervoor de LXX met μετοχος (zie BH, zo ook Schulz, Leimb, Caspari), terwijl bovendien 'ב nooit met ל geconstrueerd wordt. En waarom staat er dan niet het perf.? 'ב betekent trouwens wel uitkiezen, maar niet partij kiezen.

De LXX vert. de eerste woorden van Saul υἱε κορασιων αὐτομολουντων, schijnt dus נערֹת gelezen te hebben, zie BH. Op grond daarvan willen Schulz e.a. נערת (sing.) lezen, en menen zij dat hier sprake is van een ontuchtige vrouw. Schulz: „Sohn einer widerspenstigen Dirne", evenzo Rehm, De Groot, VdBorn („straatmeidenjong"). Gutbrod, Med („fils d'une femme perverse et rebelle"), vgl. de NV. Behalve dat hiermede dan ook Jonatans moeder gesmaad zou zijn (Med wijst deze consequentie beslist af), is een groot bezwaar tegen deze tekstwijziging, dat נערה in dit verband volstrekt niet zou passen, daar het zo goed als overal de gunstige betekenis heeft van meisje, jonge vrouw. Caspari zegt: „'נ ist trotz Am. 2, 7 das harmloseste Wort". En ook in Am. 2 : 7 wordt geen hoer of tempelprostituée bedoeld (zie J. Ridderbos, KV van Amos; C. van Gelderen, Comm. op Amos t.p.). Beslissend is wel dat de MT een zeer goede zin geeft. Naar alle waarschijnlijkheid berust de LXX op „Verschreibung" (Kö.Wb), waarbij de ו met ר werd verwisseld. Een en ander geldt ook t.a.v. de mening van De Boer dat נעות is part. fem. in plur. dus: „son of women who wander"; de zin is „you outlaw". De Boer's toelichting past ook bij het slot van vs. 30: „The record of a mother of a person serves in Hebrew to indicate the person at issue as definitely and as personally as possible".

De reden waarom Jonatan over zichzelf en zijn moeder schande brengt en hij dus schaamte moet gevoelen, is niet alleen gelegen in zijn vriendschap met

David — in Sauls ogen een rebel —, maar ook in zijn verregaande dwaasheid: *want zo lang de zoon van Isaï op de aardbodem leeft, zult noch gij noch uw koninkrijk kunnen bestaan.* Vermoedelijk ligt achter deze woorden bij Saul de intentie om Jonathan „auf seine Seite zu bringen" (Schneider): deze zal toch niet zo dwaas zijn om het uitzicht op de troon te willen verspelen? Hoe dit zij, nu zal hijzelf, de koning, doen wat hij kan om zulk een ramp — de ondergang van zijn dynastie — te voorkomen: David moet sterven: ועתה enz. — *nu dan, laat hem bij mij brengen, want een kind des doods is hij.* בן־מות — d.i. niet alleen des doods waardig (vgl. Ges-K § 128 v.), maar ook reeds daartoe bestemd, „doomed to death" (Goldman), „marked out by death as one of its children" (Smith), vgl. 26 : 16, II 12 : 5. שלח enz. — bij deze woorden neemt Saul aan dat Jonatan David wel weet te vinden. Zijn „argwaan maak hom skerp van insig" (Kroeze). Zijn opdracht is echter zó grenzeloos onrechtvaardig, dat Jonatan zijn vader onverschrokken ter verantwoording roept: מה עשה — *wat heeft hij gedaan?* Onwillekeurig denkt men even aan de vraag van Pilatus met betrekking tot Jezus, Marc. 15 : 14. Ook Jonatans vraag blijft onbeantwoord. Sauls bevel was onredelijk. Diep in zijn hart weet hij dat hij zelf is de verworpene en David de verkorene van Jahwe. Nu verzet hij zich daartegen en hij wil David uit de weg ruimen. Maar dit kan hij niet zeggen. „Deshalb musz er in einen Wutausbruch fliehen" (Asmussen). Ditmaal met een poging om zijn eigen zoon te doden. Over ויטל zie bij 18 : 11, thans is er geen grond om de vocalisatie te wijzigen, zoals Smith, Med en Hertzb willen, zie ook BH. Toen Saul naar de lans greep, is Jonatan natuurlijk terstond opgesprongen en weggegaan, vs. 34. Maar voordat de auteur dit verhaalt, constateert hij וידע י' enz. — *toen wist Jonatan dat zijn vader vast besloten was David ter dood te brengen,* vgl. vss. 5 en 9, eveneens met een vorm van כלה en מעם enz., letterlijk van de kant van zijn vader. Hier is het subject היא, op te vatten als een neutrum (Schulz verwijst hiervoor naar Joz. 10 : 13) dat het zakelijk subj. (להמית enz.) aankondigt: dat het... vaststond David te doden. Bij het fem. היא moet echter als verbum כלתה gelezen worden, zie BH.

Vs. 33 vanaf וידע is feitelijk een parenthese. Over ויקם enz. zie boven. Met בחרי־אף, letterlijk in gloed van toorn (vgl. Ex. 11 : 8, van Mozes) tekent de auteur Jonatans aanvankelijke stemming: *gloeiend van toorn stond hij van de tafel op.* De krenkende woorden van zijn vader doen hem in woede ontsteken. Later overheerst de smart. De tijdsaanduiding is hier vollediger dan in vs. 27: *op die tweede dag van de nieuwe maan at hij niets* (over לחם zie bij vs. 24). כי enz. geeft de reden aan. עצב nif. ook vs. 3: *want hij had verdriet om Davids wil, wijl zijn vader smadelijk van hem gesproken had.* אל vóór דוד moet dezelfde zin hebben als על in II 19 : 3; deze praep. worden in Sm niet duidelijk onderscheiden. Bij rouw of zwaar verdriet weigerde men wel om voedsel tot zich te nemen, zie II 3 : 35, 12 : 16. Terecht tekent Goldman aan: Jonathan resents the wrong done to David more than the insult to himself"; evenzo Schneider, Med. — Dat in LXX cod. B de woorden כי tot en met דוד ontbreken (cod. A heeft ze wèl) is geen grond om ze voor een „Randbemerkung" (Hertzb, ook VdBorn) te houden. Deze bijzin kan uitgevallen zijn, doordat ook het volgende zinnetje met כי begint. Het suffix van הכלמו moet dan ook op David slaan, maar dat is geen bezwaar (Hertzb), want ook deze was door

Saul beschimpt. De uitspraak is tekenend voor de gehele houding van Jonatan in tegenstelling met die van Saul. In de verwerping van zijn vader is ook hijzelf betrokken, maar hij onderwerpt zich aan deze beschikking van Jahwe. „Jonatan buig vir die strenge oordeel van God. Saul volhard in selfhandhawing" (Kroeze).

35—21 : 1. *Jonatan neemt afscheid van David*

De uitslag van de test waaraan Jonatan zijn vader onderworpen had, was zo duidelijk ongunstig dat hij nu verplicht was David te waarschuwen. Daartoe begeeft hij zich *in de morgen,* nl. van de volgende dag, wrsch. reeds zeer vroeg (zie 21 : 2) naar buiten, *het veld in,* vgl. vs. 11. למועד ד' = ter ontmoeting van David, dus: *om David te ontmoeten* (evenzo VdBorn, Rehm, Gutbrod). מ' kan niet het afgesproken tijdstip (zo b.v. Goldman, vgl. Köh-B) aanduiden, want er was geen uur genoemd (zie vs. 19), wel moest David zorgen tijdig ter plaatse te zijn. מ' is hier het best te nemen in de betekenis „verabredete Zusammenkunft" (Ges-B; de vertaling „volgens afspraak" — De Groot, Med — zou de praep. כ vereisen; ל duidt het doel aan). ונער enz. — *hij had een kleine jongen bij zich, en hij zeide tot zijn jongen: loop, raap de pijlen op, die ik ga afschieten;* het part. מורה duidt een fut. instans aan, vgl. Jes. 5 : 5, zie Ges-K § 116 p. De bedoeling is dat de knaap Jonatan niet kan zien, terwijl deze schiet. Hij moet alvast vooruit rennen. Er is geen bezwaar, gezien de vele tekstgetuigen, met BH te lezen והנער רץ enz., dus: *zodra de jongen wegliep, schoot hij een pijl af over hem heen;* להעברו betekent: om hem voorbij te komen. Men vergelijke vs. 21 en bij vs. 37 vooral vs. 22. ויבא enz. — *toen de jongen de plek bereikte, waar de pijl lag, die Jonatan afgeschoten had, riep Jonatan hem na: Ligt de pijl niet aan gindse kant van u, verder weg?* Deze roep is vanzelfsprekend vooral bestemd voor David, die (zoals afgesproken was, vs. 19) in de nabijheid verscholen zit. Volgens Schulz zijn de bevelen van Jonatan in vs. 38 feitelijk ook voor David bestemd met de strekking dat er geen tijd te verliezen valt. Dit is mogelijk maar het meest voor de hand ligt dat de knaap, die inmiddels de pijl gevonden heeft, gauw terugkomen moet, wat hij dan ook doet. מהרה is hier adverbiaal gebruikt (verandering in imper. pi. is onnodig, zie BH en Ges-B), dus: *vlug, schiet op, sta niet stil.* Naar het schijnt, is er slechts één pijl afgeschoten, om welke reden men dan ook in vs. 38 met het ketîb de sing. החצי moet lezen; לקט (= inzamelen) pleit voor de plur. *De jongen van Jonatan raapte nu de pijl op en kwam bij zijn meester.* De Vg e.a. lazen ויבא als hif. (zie BH), de LXX cod. B laat het geheel weg. Dit is geen grond om de MT los te laten. Naar alle waarschijnlijkheid heeft Jonatan de jongen zo dringend teruggeroepen, omdat hij nog een ogenblik met David wilde spreken. Dit was niet overeengekomen, maar als de jongen naar huis gestuurd werd, was er geen enkel bezwaar tegen, vgl. Oosterhoff. Schneider, Schelhaas. Dit moet opgemerkt worden tegenover veler neiging om vss. 40—42 te houden voor een overlevering die niet past bij „die Logik der Erzählung" (Hertzb), te danken aan de fantasie van een „Abschreiber" (Schulz) en zelfs „in strijd met het voorafgaande" (VdBorn). De zaak is toch eenvoudig deze: toen de afspraak gemaakt werd, vss. 18 vv., moesten de vrienden reke-

ning houden met de mogelijkheid dat het gevaarlijk was elkander weer in het open veld te ontmoeten (zie bij vs. 20). Maar nu er in de vroege morgen geen getuigen aanwezig zijn, belet niets hen van plan te veranderen en hartelijk afscheid te nemen, aldus ook Leimb, vgl. Langman.

Vs. 39 verzekert de verhaler dat de jonge helper van Jonatan volkomen onbewust was van zijn functie als contactpersoon; hij *wist van niets; alleen Jonatan en David wisten waar het om ging* (aldus De Groot, de NV; VdBorn: kenden de afspraak). ויתן enz. — *hierop gaf Jonatan zijn wapentuig* („Bogen, Köcher und Pfeile" — Keil) *aan de jongen die bij hem was en beval hem: ga heen, breng dit naar de stad.* Mogelijk wekte dit zijn bevreemding, maar „der orientalische Diener wundert sich nicht über Einfälle seines Herrn" (Hertzb). Met בא correspondeert קם: *zodra de jongen naar huis* (vgl. de NV) *gegaan was, kwam David* (die blijkbaar Jonatans bevel verstaan had) *van (de schuilplaats) terzijde van de steen* (in plaats van het hier onbegrijpelijke נגב zullen we met vele comm. wel אבן moeten lezen; BH wil de LXX volgen, maar ook deze geeft geen zin; mogelijk is ook רגב = kluit aarde, aldus De Boer, maar vs. 19 heeft אבן). Goldman handhaaft nog de MT en vertaalt „out of a place toward the South (i. e. the south of the stone Ezel, vs. 19). ויפל enz. — *hij wierp zich op zijn aangezicht ter aarde en boog zich driemaal neder.* Zonder twijfel heeft David op deze plechtige wijze Jonatan willen eren voor de oprechte en trouwe vriendschap, waarmede hij — de kroonprins — ook tegen de wens van zijn vader en met verloochening van eigen aanspraken, de zijde van David had willen kiezen. וישקו enz. — *toen kusten zij elkander en weenden met elkander.* Tegen de nu volgende slotwoorden van vs. 41 zijn ernstige bedenkingen in te brengen. De traditionele opvatting neemt דוד als subj. van הגדיל (b.v. Keil „bis David stark weinte"; evenzo Goldman „until David exceeded, i. e. in weeping" vgl. Vulg „sed David amplius", de AV, Stv, Luther) maar dit zou anders uitgedrukt zijn. De LXX heeft ἕως συντελειας μεγαλης (zonder de naam David), wat kan teruggaan op עד־תכלית גדולה = tot een grote volheid, op grond waarvan Hertzb vertaalt „zum Uebermasz". De vocabel עד en een vorm van גדל zijn stellig oorspronkelijk. Kittel BH wil dan ook lezen עד־הגדל, evenzo De Groot („zeer lange tijd") en de LV. Dit kan heel wel juist zijn, maar hoe komt de MT dan aan דוד? Tegen de vertaling „tenslotte vermande David zich" (NV) is in te brengen dat גדל hif. deze betekenis niet heeft (vgl. 13 : 12), en vooral ook het feit dat niet hij, maar Jonatan „auf die Notwendigkeit des Scheidens hinweist", aldus Schulz die voorstelt ודוד te lezen, en het daaraan voorafgaande woord te lezen als עֹד, dat verbonden met ויבכו op lange tijdsduur wijst, zie Gen. 46 : 29 (zo ook Ehrlich). Men krijgt dan... *weenden lang met elkander en David het meest* (vgl. Köh-B). Bij gebrek aan beter is hiermede genoegen te nemen. De algemene indruk is wel dat de hele uitdrukking doelt op grote en langdurige emotie, vgl. Med. Wie de meeste reden had tot droefheid, is moeilijk uit te maken, maar wel bracht de genomen beslissing voor David de diepst ingrijpende verandering in ongunstige zin, „weil er viel zurückläszt" (Schneider), terwijl hij een bestaan vol onzekerheid tegemoet gaat. Jonatan toont de grootste zelfbeheersing. Hij zegt tot David לך לשלום, *ga in vrede,* d.w.z. ga gerust, zonder te twijfelen of Jahwe met u is, zie bij vs. 22. אשר is verklarend, enigszins causaal op te vatten (zie Ges-K § 158 b): *daar wij beiden bij de naam*

van Jahwe gezworen hebben: Jahwe zal tussen u en mij zijn, tussen mijn nageslacht en het uwe, voor immer. De zin is: wij hebben niet lichtvaardig gehandeld, maar als voor Gods aangezicht ons verbonden. Hij haalt de woorden uit vs. 23 (enigszins uitgebreid) letterlijk aan, dus לאמר mag niet geëlimineerd worden (BH, Schulz e.a.). Door velen wordt אשר opgevat als „hetgeen" of „wat betreft" maar dan moet de zin aangevuld worden met „zo zij het" of „daarbij blijft het" (Keil, De Groot, VdBorn e.a.), daarom sluit de boven gegeven opvatting (van Goldman, Med, de NV) beter aan bij de tekst.

Slotopmerking. Cap. 20 laat onder meer zien, hoe Sauls verharding en verzet tegen het oordeel Gods steeds verder gaat. Dit is des te ernstiger daar hij toch de tijd en gelegenheid ontving tot bezinning en inkeer. Speciaal van belang is dat hij niet reeds de eerste dag in woede uitbarst, vs. 26; hij heeft dus nog een volle dag tijd genomen om zijn houding vast te stellen (vgl. Asmussen). Hij had dus kùnnen besluiten Davids afwezigheid te billijken. Maar hij heeft ook nu de verkeerde keus gedaan. Het besluit om David te doden (vs. 33) is met voorbedachten rade genomen. Daardoor verzwaarde hij zijn schuld. Deze feiten zijn fnuikend voor de beschouwing van Saul als een „tragische figuur", die niet de kans kreeg „zichzelf te zijn" (Hulst, Volk, blz. 111). Hij is maar al te veel zichzelf geweest; vgl. de opmerkingen aan het begin van cap. 9, verder bij 13 : 14 en 31 : 13.

HOOFDSTUK 21

Begin van Davids omzwervingen; zijn wedervaren te Nob en te Gat

Over de tekst van 4 Q zie na vs. 10.

Vs. 1 wordt door LXX en Vg genummerd als vs. 43 van cap. 20, waar het zakelijk ook bij hoort. ויקם tekent Davids reactie op het door Jonatan tot hem gerichte woord, 20 : 42. De MT is dan ook niet onvolledig en behoeft niet aangevuld met דוד (BH, Schulz e.a.), vgl. De Boer. Wel hebben oudere en jongere vertalingen de naam voor de duidelijkheid ingelast. *Toen stond (David) op en ging heen, maar Jonatan begaf zich naar de stad.* Hij beseft dat hij zijn plaats aan de zijde van zijn vader niet verlaten mag en ongetwijfeld heeft deze hem ook niet meer bedreigd en voorlopig ten aanzien van David een afwachtende houding aangenomen.

2—10. *David bij de priester Achimelek*

ויבא enz. slaat ongetwijfeld op hetgeen diezelfde morgen is gebeurd. David heeft zonder dralen de richting gekozen naar zijn stamgebied Juda. Een bepaald plan had hij nog niet, maar juist daarom gaat hij naar Nob om raad. נבה, ook 22 : 9, is loc., elders is de naam steeds נב, zie 22 : 11, 19; Jes. 10 : 32 en Neh. 11 : 32 wijzen naar een punt tussen Anatot en Jeruzalem, ten N. van laatstgenoemde stad, volgens Van Deursen (BE) op de Mons Scopus. Dan is echter

duidelijk dat Nob gelegen was enkele km ten Z.O. van Gibea, zodat David het zeker binnen een uur bereiken kon, zie Atlas, krt. 13 en 15. Volgens Böhl is Nob = Mispa, evenzo Hertzb (zie bij 7 : 5). Dit is echter al zeer onwaarschijnlijk. De Groot denkt (met Dalman) aan el-qoe^cme. Volgens Simons is de ligging niet precies te bepalen. Over אחימלך, wrsch. dezelfde als אחיה beschikte over de hogepriesterlijke efod, 14 : 18 v., 36 v., vgl. 22 : 10, 23 : 6. Ongetwijfeld heeft David gehoopt in Nob een aanwijzing van Godswege te ontvangen over wat hem te doen stond en waarheen hij gaan moest. Zijn situatie was hoogst eigenaardig. Hoewel hij op bevel van Jahwe gezalfd is en op diens bescherming mag rekenen, ligt er een leven van rusteloos omzwerven en ontbering vóór hem. Omdat zijn doodvonnis bij Saul nu definitief vaststaat, moet hij op beveiliging van zijn leven bedacht zijn. In deze periode van vernedering en druk is David een type geweest van Jezus, toen Hij (hoewel Hij de Messias, de Zoon Gods was) op aarde de vijandschap der mensen moest verduren. Het grote verschil is dat onze Heiland in dit alles zonder zonde verkeerd heeft, terwijl David soms de weg van de minste weerstand koos (b.v. 22 : 5, 27 : 1) en zich herhaaldelijk bediende van de leugen, zodat hij ten slotte zelfs in een geheel valse positie verstrikt geraakte, zie cap. 27, 28 : 1—2, 29. Ook cap. 21 toont dit op meer dan één manier. Toch mag David niet uitsluitend naar deze aberraties beoordeeld worden. Het is niet toevallig dat in deze periode verscheidene van zijn psalmen zijn geboren, welke getuigen van zijn oprecht vertrouwen op Jahwe, zie b.v. Pss. 34, 52, 56, 57, 142. David is wel geen heilige, maar ook eigenlijk geen opstandeling. Hij heeft zich niet door bloedvergieten de weg willen banen naar de troon, integendeel tweemaal Sauls leven gespaard, en duidelijk getoond op Gods tijd te willen wachten, vgl. Asmussen. Zie hierover vooral ook Sikkel, blz. 160—180.

Dat David Jahwe geraadpleegd heeft, vernemen we alleen indirect in 22 : 10, 15. Naar de reden waarom cap. 21 erover zwijgt, kunnen we slechts gissen. Het is wel zeer waarschijnlijk dat David geen goddelijk antwoord heeft ontvangen, want hij zal stellig niet op aanwijzing van Gods kant naar Akis gevlucht zijn (aldus De Graaf, die veronderstelt dat de misleidende voorstelling die David aan de priester gaf over de reden van zijn komst, een belemmering gevormd heeft). Toch is het raadselachtig dat onze pericoop er zelfs niet op zinspeelt (in 14 : 37 wordt het uitblijven van een antwoord wèl vermeld) en dit wordt niet weggenomen door cap. 22 aan een andere bron toe te schrijven (Schulz). Over de betekenis van חרד, zie bij 13 : 7, 16 : 4; De Groot vertaalt hier „kwam . . . eerbiedig en ontsteld tegemoet", Caspari „ehrerbietig". Uit Achimelek's vraag, מדוע enz., blijkt de oorzaak van zijn ontsteltenis, nl. dat hij David geheel alleen ziet komen. Dit bevreemdt en verontrust hem; het was bij vroegere bezoeken van David (22 : 15) niet het geval. David antwoordt: המלך enz. — *de koning heeft mij een opdracht gegeven en tot mij gezegd: laat niemand ook maar iets weten van de zaak* enz. Om Achimelek gerust te stellen geeft David de indruk dat hij nog in dienst des konings staat en belast is met een geheime opdracht, waar bovendien grote haast bij is (vs. 9). De lezer weet dat dit alles verzonnen was, maar zal toch ook kunnen appreciëren dat David de priester onkundig heeft willen laten van de breuk, die nu definitief tussen hem en de koning geslagen was. Ook doet hij geen poging om de priesterschap

voor zich te winnen. Deze tactiek heeft overigens Achimelek c.s. niet gevrijwaard voor Sauls wraak. In het slot van vs. 3 trekt יודעתי de aandacht; volgens Ges-K § 55 b is het een „seltenere" pi. conjugatie, maar mogelijk ook een schrijffout voor 'הו, perf. hif. van ידע, evenzo BH. Köh-B leest perf. hif. van יעד = „bestellen", zo ook Hertzb. Hiervoor pleit de praep. אל vóór 'מ, ook ligt in יעד de gedachte aan een afspraak, Amos 3 : 3. Voor 'פ' א zie men de lexica, een analoog geval is 2 Kon. 6 : 8. We vertalen: *de manschappen heb ik ergens een plaats aangewezen* nl. waar zij op mij moeten wachten. Deze mededeling van David is geen verzinsel (zoals men wel aanneemt, zie bij Leimb); terecht verwijst Schulz naar Matth. 12 : 3 en de par. pl. Marc. 2 : 25, Luk. 6 : 3, waar sprake is van „David en die met hem waren". Reeds op zichzelf is het niet aannemelijk dat David door geen enkele vriend of dienaar vergezeld werd. Maar als men in aanmerking neemt dat hij volgens cap. 20 twee à drie dagen ondergedoken geweest is, dan heeft hij ook alle gelegenheid gehad om een kleine groep trouwe en toegewijde strijdmakkers een boodschap te sturen en ze op een bepaalde plek te consigneren. Had hij ze bij zich gehouden, dan zou dit in Nob te zeer de aandacht getrokken en mogelijk ook verdenking gewekt hebben. Hiermede is Achimelek's vraag genoegzaam beantwoord. Met ועתה komt David tot een zeer dringend verzoek: *nu dan, wat hebt gij voorhanden? geef mij (een stuk of) vijf broden mee of wat maar beschikbaar is.* מה te laten afhangen van תנה (Hertzb) is minder juist; wijziging in אם (BH) is ongegrond. חמשה is als rond getal bedoeld, waarbij David ook aan zijn reisgezellen denkt. מצא nif. ook 13 : 22 in de zin van aanwezig, voorradig zijn. Alles is welkom. ויען enz. — uit Achimelek's antwoord moet volgen dat het heiligdom van Jahwe, dat voorheen te Silo gevestigd was, met zijn gerei (zie vs. 7) naar Nob was overgebracht, maar wannéér dit geschied is en of er nog een tussenstation geweest is (Bethel? zie 10 : 3), wordt nergens vermeld. אל is overtollig en zal aan verschrijving te danken zijn, de LXX heeft ὑπο (zie BH). אין enz. — *gewoon brood heb ik niet voorhanden, maar er is wel heilig brood.* חל als tegenstelling van קדש (dat hier en vs. 6 feitelijk als adj. fungeert) duidt het niet-heilige aan (de stam חלל betekent ontwijden). Behalve hier komt het alleen voor in Ezech. (4 maal) en in Lev. 10 : 10 (zie de Comm. van Gispen op Leviticus t.p.). De LXX vertaalt βεβηλος (= ongewijd), de Vulg. laicus. Met 'ל קדש moet dan aangeduid zijn het brood dat in de vorm van twaalf toonbroden in het heiligdom lag, zie vs. 7. Op bescheiden wijze voert Achimelek als bezwaar aan: אם enz., d. i. *als de manschappen* (uit beleefdheid zegt hij niet „gij", maar natuurlijk gold dit ook voor David — zie De Groot e.a.) *zich maar van de vrouwen onthouden hebben* en dus in cultisch opzicht niet onrein zijn. De bijslaap bracht volgens Lev. 15 : 18 onreinheid mee, zie de Comm. van Gispen t.p. — Kimchi e.a. rabbijnen achten het vreemd dat Achimelek wel spreekt over mogelijke onreinheid, maar niet over het voorschrift van Lev. 24 : 9, dat alle niet-priesters uitsloot van het gebruik der toonbroden (zie bij Goldman). Zij willen daarom denken aan brood van een vredeoffer (zie Lev. 7 : 12; maar mocht men daar wel vrij over beschikken?). Anderen zijn van oordeel dat volgens „the Talmudic explanation ... the preservation of life overrides almost all other commandments of the Torah" (idem). Achimelek heeft dus wel niet naar de letter, maar wel naar de geest der wet gehandeld,

al heeft hij een restrictie gemaakt in verband met mogelijke onreinheid. Dat het wel degelijk over de toonbroden gaat, wordt door Jezus zelf bevestigd in Matth. 12 : 3 v. en de parallelle plaatsen. Voor de exegese van deze teksten zie men de comm. op de synoptici (in Mr. 2 : 26 wordt Abjatar als hogepriester genoemd, de lezing is echter dubieus). Alleen willen we hier constateren: 1°. dat Jezus daar blijkbaar Davids handelwijze ten aanzien van het eten der toonbroden goedkeurt en zelfs normatief acht voor zijn eigen doen; 2°. dat uit deze plaatsen niet kan worden afgeleid, dat het sabbat was toen David te Nob kwam, zoals b.v. Asmussen aanneemt, eveneens de Kanttekening bij de Stv; van ander gevoelen zijn Oosterhoff en Schelhaas. Ertegen pleit 20 : 19; zie ook vs. 7. „Davids overtreding betrof niet de sabbat, maar de ontwijding der toonbroden" (aldus R. Bijlsma, Schriftuurlijk Schriftgezag, blz. 62).

In Davids antwoord, vs. 6, moet כי אם (thans niet voorafgegaan door een negatie) de kracht hebben van een sterke bevestiging (Schulz verwijst naar Ri. 15 : 7; zie Ges-K § 163 d). Hij zegt: *Zeker, de vrouwen* (אשה is collectivum, evenals vs. 5) *zijn ons ontzegd* (over עצר vgl. 9 : 17; ook Gen. 16 : 2) *evenals vroeger;* dit is een toespeling op vorige bezoeken van David met zijn gevolg aan het heiligdom te Nob, zie vs. 2. Voor כתמל שׁ' vgl. Gen. 31 : 2, 5. Het onvertaald laten van כ (LXX, De Groot, Caspari) geeft de valse indruk dat David al twee dagen onderweg was. בצאתי enz. — *wanneer ik uitrukte, dan waren de lichamen der manschappen heilig, en toch was dat maar een gewone tocht; hoeveel te meer zal men vandaag heilig van lichaam zijn!* Ter toelichting van deze weergave van vs. 6 het volgende. 1. David spreekt met grote stelligheid, omdat het gaat over een vaste regel, door hem en zijn mannen bij militaire expedities (zoals vermeld in 18 : 13—16, 27, 30) in acht genomen; zijn verzekering steunt ons vermoeden dat hij ook nu met anderen een afspraak gemaakt heeft, zie vs. 3. 2. Daar ויהיו op het verleden slaat, moet dit ook met כ' het geval zijn, maar dan kan deze zinsnede geen betrekking hebben op zijn huidige expeditie, die immers pas begonnen is (vs. 3), en waarover hij al gesproken heeft (כי אם־ enz.); bij de opvatting van Schulz, Leimb, Rehm, Med (vgl. Stv en NV) komt dit niet tot zijn recht; zie daarentegen VdBorn en Hertzb, vgl. Oosterhoff. 3. Deze exegese wordt bevestigd door het thans volgende והוא tot en met חל, wat eveneens niet op de huidige tocht, maar op vroegere gevallen moet slaan, anders zou זה gebruikt zijn, maar „hû bezieht sich auf das Zurückliegende" (Hertzb). 4. אף כי- David maakt nu een tegenstelling tussen zijn huidig (היום) ondernemen en zijn vroegere tochten (evennzo Goldman, Hertzb, Leimb, de LV; de vertaling „hoeveel te meer" ook 14 : 30); terwijl die חל waren, staat deze tocht op hoger plan en zijn de eisen des te strenger in acht genomen; de sing. van het verbum kan behouden blijven (tegen BH e.a.); zie verder beneden. 5. Onder כלי־הנ' kan men hier niet de kleding (Keil, Luther) of de wapens (NV, Gutbrod) der mannen verstaan, want het komt juist op hun eigen lichaam aan, daarom verdient de opvatting van כלי als vaten in de zin van lichamen stellig de voorkeur (aldus de meeste comm., waarbij Schulz e.a. het woord nemen als eufemisme voor membrum virile, terwijl Hertzb en Med verwijzen naar 1 Thess. 4 : 4, 2 Cor. 4 : 7; zie ook de lexica). Dit geldt dan tevens voor בכלי — in (de sfeer van) het lichaam (LXX: τα σκευη, Vulg: vasa). 6. De strekking van Davids vele woorden is om Achimelek onder de indruk te brengen van het

1 Sam. 21 6 : Radiokerk Bloemendaal juni 1970 No 5.

hoog gewicht van zijn huidige zending, die min of meer „heilig" is daar hij op weg is in dienst des konings en dus indirect in dienst van Jahwe. Een element van misleiding is hierin zeker aanwezig. Toch is het niet louter onwaarheid wat David zegt. Want — al heeft Achimelek het niet geweten, feitelijk had Jahwe zelf hem op weg gezonden en mocht hij als Zijn gezalfde in de nood gesterkt worden door de „spijze des heiligdoms" (Sikkel, blz. 163), die hij ontvangt als een teken van Jahwe's gunst en trouw in zijn ballingschap (vgl. Hertzb).

ויתן enz. — *toen gaf de priester* (thans geheel gerustgesteld) *hem heilig (brood), omdat daar geen andere spijs* (zie bij 20 : 24; er was geen ander voedsel in het godshuis) *was dan het toonbrood, dat men wegneemt van voor het aangezicht van Jahwe, om op de dag dat het wordt weggehaald, vers* (חם = warm, elders steeds subst., b.v. Gen. 8 : 22) *brood neer te leggen.* De brede beschrijving toont overduidelijk dat het inderdaad gaat over het uit Ex. 25 : 30, Lev. 24 : 5—9 bekende לחם פנים (hier met art.), in vs. 5 als ל' קדש betiteld. Daar dit bestond uit twaalf grote broodkoeken, elk bereid van $^2/_{10}$ efa = 4 liter meel, zal Achimelek wel niet àlles aan David meegegeven en de tafel niet geheel ledig gemaakt hebben. Men zie over de instelling van de toonbroden de Comm. van Gispen op Leviticus t.p. en de daar genoemde literatuur. Onze pericoop wordt door De Vaux „een oud verhaal" genoemd (dl. II, blz. 347, vgl. 354); in verband hiermede de opmerking dat wij dit verhaal mogelijk aan Abjatar te danken hebben. Deze was ongetwijfeld vaak getuige geweest van de verwisseling der broden en kan ook ooggetuige geweest zijn bij de uitreiking ervan aan David.

Davids verzekering dat bij militaire expedities onthouding van de bijslaap regel en zelfs voorschrift was, wordt door verscheidene comm. in verband gebracht met het heilig karakter van Israëls oorlogen, evenzo door De Vaux, dl. II blz. 400; Maarsingh, blz. 74. Toch is het de vraag of dit uit vs. 6 valt af te leiden. De uitspraak „dat was maar een gewone, ongewijde tocht" geeft allerminst steun aan deze gedachte. En de door Schulz en Med geciteerde plaatsen, Deut. 23 : 10—12, Ex. 19 : 15, hebben in deze evenmin bewijskracht als II 11 : 11 (zie deze Comm. t.p.). Mogelijk strekte de maatregel tot het doel „om de volle kracht bij de strijd te kunnen inzetten" (Schelhaas).

Vs. 8 is van gewicht met het oog op 22 : 4 v., 18 v., 22. Hertzb vermoedt dat het oorspronkelijk na vs. 10 stond en enigszins van zijn plaats geraakt is. Dit is zeer wel mogelijk (zie 22 : 10), doch niet te bewijzen. וישם enz. — *Nu was daar op die dag* enz. נעצר, part. nif. van 'ע (qal in vs. 6), kan betekenen „festgehalten" (Köh-B, maar dit lijkt te veel op vrijheidsberoving), „abgeschlossen" (Kö.Wb, vgl. de NV); dit is beter, maar een bezwaar is dat Doëg door David kon waargenomen worden (22 : 22), dus niet in strikte afzondering verkeerde. Het best is van de meer neutrale betekenis „zurückhalten" uitgaande, aan te nemen dat de man was *genoodzaakt zich op te houden voor het aangezicht van Jahwe,* d.w.z. in of althans in de nabijheid van het godshuis. Naar de oorzaak van dit verplichte oponthoud kunnen we slechts gissen. Kirkpatrick (bij Goldman) veronderstelt „in charge of the priest for some religious purpose as the fulfil-

ment of a vow, or purification, or on account of suspected leprosy"; zie ook Ges-B sub voce. Dit alles schijnt meer aannemelijk dan dat Doëg in Nob was voor een feestverzameling (aldus Gutbrod, Vriezen, Godsdienst, blz. 78), wijl David zeker een ontmoeting met een schare feestgangers zou vermeden hebben. Wij hebben naar het schijnt met een zeldzaam geval te doen, want bepaalde analogieën ontbreken. Ongetwijfeld was דאג, hoewel van afkomst een Edomiet, althans in naam een vereerder van Jahwe geworden, anders had hij niet in het heiligdom mogen vertoeven, zie Deut. 23 : 7. De LXX heeft Δωηκ ὁ Συρος. Behalve als *een van Sauls dienaren* wordt zijn positie nader aangeduid door אביר הרעים enz., een eigenaardige betiteling omdat 'א overigens steeds in poëtische teksten voorkomt als adj. met de betekenis sterk, geweldig, dat trouwens meermalen gesubstantiveerd wordt (b.v. Job 34 : 20, Ps. 78 : 25). Voor ons vs. geeft Köh-B de betekenis „Anführer", aldus ook de meeste comm., ook LV en NV („opzichter"). BH stelt voor אדיר, maar ook dit is een adj. met vrijwel dezelfde betekenis, zie 4 : 8. Voor emendatie bestaat geen aanleiding, zie Schulz. Mogelijk is 'א gebruikt omdat Doëg zich onderscheidde door lichaamskracht (zie 22 : 18), maar ook in andere opzichten (b.v. rijkdom, Ps. 52 : 9) een man van prestige was, zie Hertzb. Wanneer wij de MT handhaven kan 'א in verband met het volgende subst. het best als onze superlat. worden opgevat: *de machtigste onder de herders, die Saul had,* evenzo Vulg (potentissimus pastorum) Stv, Luther. Mogelijk had Doëg dus ook wel opzicht over de andere herders en stellig was hij een vooraanstaand man, zie 22 : 9. Er is echter geen grond om in hem „de vriend des konings" te zien, zoals N. H. Ridderbos mogelijk schijnt te achten, onder verwijzing naar II 15 : 37, 16 : 16 (Chusai) en 1 Kon. 4 : 5 (Zabud), zie zijn *De „werkers der ongerechtigheid" in de individuele Psalmen,* Kampen 1939, blz. 315 vv. Men zou dan moeten vocaliseren רֵעִים (vgl. De Groot, aant. op blz. 177), maar de bedoelde term komt uitsluitend in sing. voor (ook Gen. 26 : 26). De MT geeft een goede zin, want zonder twijfel had Saul veel vee en dus ook herders, het is dus niet verantwoord in plaats van 'הר iets anders te lezen; dit geldt ook tegenover BH: הרצים. Doëg hoorde zeker niet bij de 22 : 17 genoemde trawanten.

Nu vraagt David: *hebt gij hier niet een lans of een zwaard voorhanden?* De א van אין moet stellig als אֲ gevocaliseerd worden, het אִין van de MT is Aramees (= num), zie Ges-K § 150 c N 1. De vreemd aandoende waw cop. zal waarschijnlijk het overblijfsel zijn van een verminkte ה interr., immers juist de vraagpartikel ontbreekt in de MT. כי enz. geeft de verklaring: *want ik heb noch mijn zwaard noch mijn (andere) wapens bij mij* (כלי sluit de hele wapenrusting in; Gutbrod: Rüstung), *omdat de opdracht van de koning urgent was.* נחוץ, part. pass. qal, is een hapax leg., maar de zin is duidelijk uit de context. Mogelijk is de stam 'נ een nevenvorm van לחץ (zie Köh-B). Nu David eenmaal over een דבר van de koning gesproken heeft (vs. 3), moet hij wel in zijn rol blijven. De nood verleidt hem tot beweringen, die zelfs Achimelek moeilijk heeft kunnen accepteren. Maar hierdoor ontvangen wij juist een blik op „die schwere Not der Flucht . . ., die solche Folgen hat wie diese" (Hertzb). Achimelek herinnert met החרב enz. aan de bekende feiten uit cap. 17. לוטה part. pass. van לוט (ook II 19 : 5): *zie, dat bevindt zich in een kleed gewikkeld achter de efod; indien ge het voor*

uzelf nemen wilt, neem het dan mee, want hier is geen ander dan dit. David antwoordde: Dat heeft zijns gelijke niet, geef het mij. Over de vraag hoe dit zwaard in de tabernakel gekomen was, zie 17 : 54. Stellig heeft David ook dit zwaard (naast het brood) gezien als een van de „gaven des heiligdoms" (Sikkel ib.), waarmee Jahwe hem te hulp kwam in zijn nood. Ook dit heeft Doëg gezien, 22 : 10. De woorden „achter de efod" ontbreken in LXX cod. B, doch niet in A. Terecht wijzen De Groot e.a. de gedachte af dat deze bepaling kan gelden als bewijs dat de efod een godenbeeld was (Schulz) of een grote doos (VdBorn), zie ook Leimb. Er is geen enkel bezwaar om aan te nemen dat het hogepriesterlijk kledingstuk breed uitgespreid was opgehangen en dat het zwaard daarachter hing of stond (vgl. Kruyswijk, blz. 108; De Vaux, dl. II blz. 226 v.). Het kleed of de mantel was eromheen geslagen „to preserve it from rust" (Goldman).

Doëg wordt behalve in cap. 22 nog vermeld in Ps. 52 : 2, zie hierover J. Ridderbos, Comm. op *De Psalmen,* dl. II 1958, t.p.; ook N. H. Ridderbos bij vs. 8 in het aangehaalde werk.

Blijkens het bij 1 : 22 v. genoemde art. van Eybers (zie Studies, blz. 11 v.) bevat 4 Q, fragment 3, enkele tekstgedeelten uit vss. 3—7, fragment 4 idem uit vss. 8—10. Hiervan komen vs. 3 (slechts één cons.) en vs. 5 (de eerste drie woorden) overeen met de MT. Aan het slot van vs. 5 heeft 4 Q na m'šh nog w'kltm mmnw = dan kunt gij ervan eten. De LXX heeft iets anders: και φαγεται. Het is duidelijk dat elk op eigen wijze de zin heeft aangevuld. Indirect wordt hierdoor de MT bevestigd, waarin een apodosis ontbreekt.

Ook in vs. 6 waar 4 Q heeft כל in plaats van כלי „the MT seems preferable".

In vs. 7 heeft 4 Q het part. sing. hmwsr, terwijl de MT de plur. leest. Het eerste is grammatisch juister (ook לחם staat in sing.), maar de vertalingen steunen de MT, die een constructio ad sensum bezigt. Wat in de oorspr. tekst stond, is moeilijk uit te maken. BH stelt sing. voor.

Enkele woordbrokjes van vss. 8 en 9 bevestigen de MT. In vs. 10 ontbreekt bij 4 Q het lidwoord vóór 'efōd, maar de oude vertalingen steunen de MT. Over LXX cod. B zie boven.

11—16. *Geen gastvrije ontvangst bij koning Akis*

ויברח enz. accentueert dat eigenlijk eerst nu Davids vlucht voor Saul begint. Te Nob kon hij nog voor Sauls dienaar doorgaan, daarna niet meer (vgl. Keil). ביום־ההוא verbindt deze episode duidelijk aan de voorafgaande. Er is periculum in mora, en zo snel mogelijk begeeft David c.s. zich naar een gebied waar hij veilig is voor Sauls vervolgingswoede: *bij Akis de koning van Gat.* Over de ligging van deze stad zie bij 5 : 8, 17 : 52. Ekron lag veel dichter bij, maar misschien heeft hij gehoopt dat men hem in Gat niet van aanzien kende. Het bericht is zeer sober, maar laat er geen twijfel over bestaan dat David bij de koning is binnengelaten, vgl. ויבא. Of hij asiel gevraagd en zijn diensten aangeboden heeft — daarover vernemen wij geen woord, evenmin over zijn reisgezellen die vermoedelijk buiten de stad afgewacht hebben, hoe de uitslag zou zijn van dit waagstuk. Dit bezoek bij Akis *moet* wel aan het begin van Davids

omzwervingen hebben plaats gevonden, want na Adullam (22 : 1) en Keïla (23 : 1—5) kon dit niet meer voorkomen, zijn tweede poging (27 : 1 v.) valt enkele jaren later. De naam אכיש is volgens G. A. Wainwright (zie bij 4 : 1) evenals מעוך (27 : 2) een Isaurische naam, wrsch. = Anchises (zo spelt Caspari de naam). Hij wordt in Ps. 34 : 1 Abimelek genoemd, maar mogelijk was dit „een ambtsnaam van de Filistijnse koningen, vgl. Gen. 20, 21 : 22 vv., 26" (aldus N. H. Ridderbos, KV van De Psalmen, 1962, t.p.; evenzo Goldman, J. Ridderbos, Comm. op De Psalmen dl. I). De titel מלך (ook 27 : 2, vgl. vs. 5) voor een Filistijnse stadkoning vinden we ook in Gen. 20 : 1, 26 : 1 e.e. De Assyrische koning Esarhaddon vermeldt een koning van Ekron met name Ikausu, zie Schulz, Leimb. Naar het schijnt wordt David door de dienaren van Akis herkend en waarschuwen zij hun heer met de woorden הלוא enz.: *is dit niet David, de koning van het land?* Deze benaming uit de mond van deze mannen klinkt vreemd, maar is stellig niet ironisch bedoeld (VdBorn); zij geeft „the natural exaggeration of popular rumour" weer (Goldman), volgens welke David (en niet Saul) was „le vrai roi d'Israël" (Med, vgl. Hertzb; in geen geval kan de uitdrukking op Akis slaan, zoals Caspari meent). De Filistijnen hebben deze reputatie van David afgeleid uit de hun bekende beurtzang der Israëlitische vrouwen uit 18 : 6—7, zie aldaar. De tweede vraag is a.h.w. het antwoord op de eerste: *ja, deze is het van wie men bij de reidans in beurtzang pleegt te zingen* enz. יענו is frequentatief (Goldman) en behoeft in genen dele op het verleden te slaan (vgl. Schulz, Hertzb). Uit וישם enz. blijkt dat *David* het gezegde kon verstaan, immers, hij *sloeg acht op deze woorden en werd zeer bevreesd* enz. וישנו kan moeilijk juist zijn en is volgens Ges-K § 75 bb „sinnlos". שׁ׳ betekent in pi. veranderen (b.v. Ps. 89 : 35), de vorm zou dus moeten betekenen: hij veranderde zichzelf, maar er volgt als object את־טעמו, zodat velen willen וישנה (zie BH, Schulz, De Groot e.a.), of meer consequent het impf. apoc. וישן (aldus Ges-K, zie boven; in § 131 m laat hij de zaak onbeslist), terwijl Smith e.a. mogelijk achten dat waw is de derde stamcons., wat echter niet valt aan te tonen. De ו kan geen suffix zijn en zal op een schrijffout berusten. טעם, elders „smaak" (b.v. Ex. 16 : 31) moet hier evenals 25 : 33 „verstand" betekenen, zodat de zin is dat David zijn verstand, als ware het een kleed, verwisselde en dus feitelijk aflegde (aldus N. H. Ridderbos op Ps. 34 : 1 — zie boven — met verwijzing naar 2 Kon. 25 : 29). Wij moeten de uitdrukking omschrijven: *Daarom stelde hij zich voor hun ogen aan als een waanzinnige.* Naar het schijnt heeft men hem aangegrepen met het doel hem gevangen te zetten of te verwijderen, want er volgt ויתʼ בידם d.i. *en hij gedroeg zich in hun greep als een razende* (hierop slaat wrsch. Ps. 56 : 1b, zie J. Ridderbos, Comm. op De Psalmen, dl. II t.p.). Schneider merkt op: „er hat ja bei Saul beobachten können, wie Rasende sich gebärden". Dit geldt eveneens voor het vervolg: ויתו enz. ת׳ is in hif. „Kennzeichen machen", Ezech. 9 : 4, zie Köh-B, die hier wil lezen ויתף (evenzo Ges-K § 75 bb, de LV „trommelde", Med „tambourinait", dit op grond van de LXX). Er is echter generlei noodzaak om de MT te gaan wijzigen. Evenals de hif. zou ook de pi. van תוה kunnen betekenen met de nagels kris-kras tekens (Hertzb „Figuren") maken en men kan niet zeggen „das gibt keinen Sinn" (Schulz). Met De Groot kunnen we vertalen *hij bekrabbelde de deurvleugels van de poort* (Goldman, Gutbrod, Stv, NV). De laatste trek is ויורד

enz. *en liet zijn speeksel in zijn baard lopen.* Sommigen vergelijken hierbij Luk. 9 : 39, terwijl de meeste comm. herinneren aan de in het Oosten (Goldman spreekt m.n. van Arabië en Perzië) sterk verbreide gedachte dat waanzinnigen onder bijzondere goddelijke bescherming stonden, dus onaantastbaar waren, dan wel bezeten door een zeer sterke geest (id) die men beter met rust kon laten. David heeft dit geweten en in zijn nood naar deze manoeuvre gegrepen om zich in veiligheid te stellen. „Die List gelingt" (Gutbrod) en al heeft men David wrsch. wel de poort uitgedreven (vgl. Ps. 34 : 1), men heeft hem ongehinderd laten gaan. Akis is van zijn tegenwoordigheid niet gediend. Hij begint tegen zijn hovelingen uit te varen. Na הנה kan de zin moeilijk conditioneel worden opgevat („when you see a man" — Goldman), איש staat derhalve voor האיש: *gij ziet toch wel dat de man krankzinnig is; waarom brengt gij hem dan bij mij?* שגע hitp. komt alleen hier en vs. 16 voor. Dáár en elders heeft het part. pu. blijkbaar de zin van razende, waanzinnige (b.v. 2 Kon. 9 : 11), de hitp. ziet vooral op het gedrag van zulk een persoon. Met snijdende ironie die noch David noch de hovelingen spaart, gaat Akis verder: חסר enz., *heb ik gebrek aan krankzinnigen, dat gij deze (man) binnengebracht hebt om bij mij* (lett. tegen mij, vgl. Med) *uit te razen?* 'ח is adj., fungeert feitelijk als part., ook II 3 : 29, verder frequent in Spr. De koning insinueert dat zijn dienaren zelf wel gek of bezeten lijken, maar dit verwijt schijnt onbillijk daar vss. 11—12 de indruk geven dat Akis zelf David al ontvangen had, voordat zij hun heer waarschuwden, vgl. Goldman. Met de vraag הזה enz. — *moet zo iemand in mijn huis komen?* wordt dit toneeltje besloten. Het bericht illustreert duidelijk hoe David zich weliswaar met geraffineerde sluwheid uit de nood weet te redden, maar tevens hoe Godzelf hem met harde hand duidelijk maakt dat hij niet bij de onbesnedenen heul mag zoeken. Jahwe gaf hem uitkomst (Ps. 34 en 56), maar door een vernederende ervaring („als ein Narr darf er... wieder laufen" — Schneider). Doch alleen in deze weg zal hij werkelijk „de koning des lands" (vs. 12) kunnen worden, vgl. Hertzb, Asmussen. Zie nog bij vs. 2.

HOOFDSTUK 22

David wint aanhang; Saul laat de priesterschap te Nob ombrengen

1—5. *David wordt in Adullam tot bendehoofd; hij brengt zijn ouders naar Moab en keert terug naar Juda*

Deze pericoop bestaat uit enkele korte, maar belangrijke notities uit de eerste tijd van Davids ballingschap (dit woord cum grano salis genomen). Vs. 1 is de voortzetting van het bericht in 21 : 11—16. משם kan alleen op Gat slaan (VdBorn bestrijdt dit zonder bepaalde argumenten): *Derhalve ging David daar vandaan en hij ontkwam naar de spelonk van Adullam.* Er is geen grond om מערת te vervangen door מצדת (zie BH en o.a. Hertzb). Schulz verwerpt dit op goede tekstcritische gronden, zie ook Ps. 57 : 1 en 142 : 1, beide met מערה. Over het andere woord zie bij vs. 4. De naam עדלם schijnt naar het Arabisch een

plaats aan te duiden „wohin man flieht und seine Habe flüchtet (aldus Leimb, vgl. Kö.Wb). 'ע wordt genoemd onder de steden in het W. van Juda, naast Soko en Azeka, Joz. 15 : 35, zie boven bij 17 : 1. Het lag in het dal van de wadi es-Sur, iets ten Z. van het tegenwoordige hirbet ʿId el-miya, aldus Simons, Texts § 697—698, ca. 20 km ten O. van Gat, zie Atlas krt. 15. De grot of spelonk moet van de stad onderscheiden worden, maar lag in de nabijheid, vgl. II 23 : 13 v. Wrsch. was hier een uitgebreid holencomplex. Dit volgt uit 1 b en vs. 2. וישמעו enz. bericht immers: *toen zijn broeders en zijn gehele familie dit hoorden, kwamen zij daar bij hem.* In Bethlehem gevoelen dezen zich niet veilig. Over Davids ouders zie vs. 3. De jongste zoon is thans „the head of the family" (De Boer). קבץ hitp. ook 7 : 7, 8 : 4. *Ook sloot zich bij hem aan ieder* enz. Van belang is op te merken, dat David niet zelf mannen rond zich verzamelt, maar dat men spontaan tot hem komt, de „Flüchtling wird Zuflucht" (Schneider). מצוק, van צוק = verdrukken, in 't nauw brengen, Deut. 28 : 53 vv., איש־מ' dus iemand, die in moeilijkheden verkeerde, die zich niet staande kon houden of bedreigd werd, zoals weldra b.v. Abjatar, 22 : 20. נשא heeft de vocalen van een verbum ל"ה (Ges-K § 75 oo) en betekent lener, dus in casu *schuldeiser,* vgl. Ex. 22 : 25 (MT 24), het woord heeft een ongunstige klank. Een 'נ kon de schuldenaar (of diens kinderen) tot slaaf maken, zie 2 Kon. 4 : 1—7 en vgl. De Vaux, dl. I blz. 306. Een derde typering מר־נפש, d.i. bitter van gemoed, slaat op mannen die hetzij door onrechtvaardige bejegening, hetzij door tegenspoed (daarom nog niet buiten eigen schuld) tot een soort desperado's geworden waren (vgl. Goldman) en daardoor *verbitterd* („ontevreden" is te zwak) zich in de gewone samenleving niet meer thuis gevoelden. Natuurlijk gaat het niet om drie scherp gescheiden groepen. Deze mannen waren niet in eigenlijke zin bandieten (Smith) en evenmin is David op één lijn te stellen met Jefta of zelfs met Abimelek (Ri. 11 : 3, 9 : 4; zie VdBorn, Beek, Hertzb), David is en blijft rex designatus, zie bij 21 : 2. Het pleit tegen Sauls regime dat er zo veel van deze mannen waren, *ongeveer vier honderd* (enige tijd later zelfs zes honderd, 23 : 13), maar niet tegen David dat hij *hun aanvoerder* wilde zijn. Over de vraag hoe deze mannen aan de kost kwamen, is alleen iets af te leiden uit 23 : 5, 25 : 7, 21, 27 : 9 en 30 : 26.

Een aanvulling van het sobere bericht van vs. 2 bieden 1 Kron. 12 : 8—15 en 16—18 (in de MT 9—16 en 17—20). Hier blijkt dat sommige mannen van Davids aanhang zich onderscheiden door grote dapperheid, waarbij zij ook niet ongewapend waren, en dat reeds toen onder het volk de gedachte leefde, dat David de door God verkoren koning was. Voor David was dit in meer dan één opzicht bemoedigend. We zien hier ook dat de mannen bij groepen kwamen. Het getal vier honderd is eerst na geruime tijd bereikt.

Vs. 3. וילך enz. — *vandaar* (d.i. van Adullam) *trok David naar Mispa in Moab* om daar voor zijn ouders, welke het „Höhlenleben" (Schneider) te moeilijk zou vallen (mogelijk zijn zij niet eens in Adullam geweest, zie vs. 1) onderdak te zoeken. Zeker ging David niet zonder klein gevolg (zie 22 : 5, 6), maar toch ook niet met heel zijn bende. Dat hij Moab koos, kan geweest zijn omdat David

afstamde van de Moabitische Ruth (zie Ruth 4 : 17). Vele comm. achten dit vrij zeker, maar de tekst zinspeelt er zelfs niet op en Ruth had met haar volk gebroken. Van meer betekenis is dat Moab vanuit Bethlehem het naaste buurland was (vgl. Ruth 1 : 1v.) en dat de koning van dit land allicht uit vijandschap tegen Saul (zie 14 : 47) Davids verzoek gunstig zou opnemen. Hierin heeft hij zich niet vergist. De ligging van dit מצפה is onbekend, doch het was wrsch. een hoog punt in het grensgebied tussen Israël en Moab ten oosten van de Dode Zee, waar Sauls bewind niet effectief was (vgl. Keil). David moet dan zelf met zijn ouders verder zuidwaarts getrokken zijn, maar een stad wordt niet genoemd. ויאמר enz. veronderstelt een ontmoeting met *de koning van Moab.* יצא wordt door BH, Ehrlich, Schulz e.a. als corrupt beschouwd, maar elke emendatie is willekeurig. De ideeën uittrekken (in de zin van emigreren) en zich vestigen worden samengevat in יצא gevolgd door את; „die Verbindung ... ist prägnant" (Keil; vgl. Hertzb: „fortziehen und bei euch bleiben"). We kunnen vertalen: *laten mijn vader en mijn moeder toch naar u uitwijken.* עד אשר enz. — *totdat ik weet wat God* (אלהים; tegenover de heidense koning bezigt David in deze situatie de algemene naam) *met mij voor heeft.* In deze woorden komt uit dat David zijn positie als tijdelijk en voorlopig beschouwt, „dasz er so ganz der Wartende ist" (Asmussen). וינחם moet volgens de MT impf. hif. van נחה zijn (met suff.) d.i. en hij bracht hen, maar het levert bezwaar op dit verbum van beweging met את־פ׳ te verbinden, om welke reden velen וַיַּנִּחֵם vocaliseren (zie Schulz en BH) dus impf. hif. van נוח = tot rust brengen (b.v. Jes. 63 : 14), plaatsen (b.v. Gen. 2 : 15). De cons. tekst blijft dezelfde en את־פני heeft dezelfde zin als in 2 : 11. We krijgen dan: *dus stelde hij hen onder de hoede van de koning van Moab.*

Vs. 4b—5a geven geen moeite voor de vertaling, maar bevatten wel in het herhaalde במצודה een schijnbare tegenstrijdigheid. We vertalen voorlopig: *en zij* (Davids ouders) *bleven bij hem* (nl. bij de koning van Moab) *de gehele tijd dat David vertoefde* in de bergvesting (?). *De profeet Gad zeide echter tot David: Blijf niet* in de bergvesting (?), *ga heen en begeef u* (zeldzaam geval van לך na perf. cons., zie Ges-K § 119 s) *naar het land Juda.* Voor מ׳ noemt Köh-B alleen „unzugänglicher Ort", maar Ges-B en Kö.Wb ook „Bergfeste", dus een door natuurlijke ligging bijzondere sterke en ontoegankelijke rotsburcht (in bepaalde gevallen door mensenhand tot een vesting uitgebouwd b.v. Sion, II 5 : 7). In het bergland van Juda waren veel van dergelijke burchten met holen en grotten, zie b.v. 24 : 1, 4, 23, en het gebruik van de term במ׳ maakt sterk de indruk de aanduiding te zijn van het gebied der rotsburchten als geheel zonder dat steeds een bepaalde burcht bedoeld is. (Op dezelfde wijze wordt met (ב)מדבר meermalen het terrein als zodanig, de woestijn in het algemeen bedoeld, 23 : 14, 26 : 3, Deut. 32 : 10, 1 Kron. 12 : 9, Jes. 63 : 13). Tot dit gebied behoorde Adullam (zie b.v. II 23 : 13—14), maar ook Zif en Engedi. Naar onze opvatting moet במ׳ niet een bepaalde burcht, maar een gehele streek aanduiden en moeten wij במ׳ vertalen door *in het gebied van de rotsburchten.* Voor deze opvatting is aan te voeren: 1. de uitdrukking כל־ימי enz. slaat vrijwel omnium consensu op een tijd van lange duur, nl. heel de periode van Davids omzwerven; maar in die tijd is hij meermalen van verblijfplaats veranderd, zie 30 : 26—31, zodat מ׳ niet steeds dezelfde plek kan aanduiden (zie b.v. Leimb,

Hertzb); 2. deze opvatting wordt ook vereist door die plaatsen waar 'מ een bredere betekenis *moet* hebben of mogelijk als collectivum is bedoeld, nl. II 5 : 17, 23 : 14 (zie over deze plaatsen deze Comm. t.p.), 1 Kron. 11 : 16, 12 : 8 en 16 (MT 9 en 17), waar het syn. מצר gebruikt is; 3. wat de gelijkstelling mesudah = Adullam betreft (Schulz e.a.), deze stadsnaam wordt nergens met 'מ verbonden, al is duidelijk dat de spelonk van Adullam wel tot het gebied van de 'מ behoort. — Men zie ook bij 23: 14.

Een bezwaar tegen de hier voorgestane exegese van 4 b is zeker dat zij niet van toepassing kan zijn op het in 5 a door God via de profeet Gad gegeven bevel om niet 'במ te blijven, maar naar Juda te gaan. Zij die 'מ = Adullam stellen, achten 't mogelijk dat Adullam buiten het eigenlijke „land van Juda" viel, aldus VdBorn, Med, Goldman, die ter vergelijking wijst op 23 : 3, waar een tegenstelling gemaakt wordt tussen Juda en het dichtbij Adullam gelegen Keïla. Deze mogelijkheid is hier evenwel uitgesloten daar 1⁰ Adullam Joz. 15 : 35 een stad van Juda heet, en 2⁰ David op dat tijdstip juist niet in Adullam was. De woorden van Gad zijn alleen zinvol, als ze gesproken zijn op een moment dat David in den vreemde vertoefde. En dat was alleen het geval, toen hij in Moab was. Het meest aannemelijk is dan ook dat 'במ in vs. 5 aan een (begrijpelijke, zie vs. 4 slot) vergissing te danken is en wij במצפה moeten lezen, aldus de Pesj, zie BH. Het laat zich denken dat David terugkerende uit Moab wel gaarne enige tijd in het veilige Mispa wilde blijven. Maar dat mag niet. Het is Gods wil dat hij (niet een rustig leven als balling zal leiden, maar) in voortdurend gevaar voor zijn bestemming zal gevormd worden. Ook mag hij niet „seinem Vaterlande und dem Volke Israel entfremdet werden" (Keil), zelfs moet hij met Saul geconfronteerd worden (cap. 24, 26). Zo ontvangt David nu een ondubbelzinnige aanwijzing van Jahwe met dezelfde strekking als zijn verjaging uit Gat (21 : 11—16): niet buiten Juda (zie Goldman), dus niet in Filistea, maar ook *niet in Mispa.* Het ligt ook voor de hand dat Gad een bepaalde plaatsnaam genoemd moet hebben. Deze profeet moet dan door God naar Mispa gezonden zijn. Over Gad zie de Inleiding § 4, blz. 41 v. Tegenover hen die de ontmoeting met Gad voor een legende houden (b.v. VdBorn) sta de opmerking van De Groot: „Het is alleszins waarschijnlijk dat naast de priesters ook de profeten contact zochten met de man, waarvan velen in Israël vermoedden, dat hij later de koningskroon zou dragen", vgl. Sikkel, blz. 195. — וילך enz. — *daarop vertrok David en kwam hij in het woud van Cheret.* De ligging van Cheret is volgens Simons § 700 4 km ten oosten van Keïla, zie 23 : 1. — Op een later tijdstip vinden wij David weer in of bij Adullam, zie II 23 : 13 v.

6—11. *Doëg verraadt Abimelek aan Saul*

Door וישמע enz. sluit 6 a onmiddellijk aan bij 5 b; men kàn als obj. van dit verbum de inhoud van 5 b beschouwen (aldus: Saul hoorde dit, want enz.; De Groot, de NV), maar met de meesten is כי enz. als object te nemen, dus: *Saul hoorde dat David en de mannen* (met BH e.a. is te lezen 'והא) *bij hem opgemerkt waren.* Saul weet dus (van de grenswacht of van de „geheime dienst", zie 23 : 7) dat David weer in Juda is. Mogelijk is dit aanleiding

geweest om een aantal militaire bevelhebbers samen te roepen met het doel een expeditie te ondernemen. יושב enz. — vgl. 14 : 2. *Saul nu was te Gibea gezeten onder de tamarisk op de hoogte.* De אשל wordt alleen hier, 31 : 31 en Gen. 21 : 33 genoemd, maar algemeen ziet men er de tamarisk in, een niet-hoge boom of struik, die in vele soorten gevonden wordt tussen Nijl en Eufraat, zie Bruijel in BE (volgens Med kan hij 12 tot 15 m hoogte bereiken). רמה kan na Gibea geen plaatsnaam (Stv) zijn; het βαμα van de LXX geeft geen grond tot emendatie, maar is wrsch. wel „richtige Interpretation" (Hertzb). Bij *met zijn lans in de hand,* vgl. 18 :10, 19 : 9. Bij Saul, de soldatenkoning, zijn *al zijn dienaren* legeroversten, zie vs. 7. Civiele ambtenaren worden nergens vermeld (uitgezonderd Doëg, 21 : 8). ויאמר enz. — in een lange monoloog vol zelfbeklag insinueert Saul dat de aanwezigen het heimelijk met David houden en maakt hij hun ongegronde verwijten. Uit de בני ימיני blijkt dat Saul zijn eigen stamverwanten heeft bevoorrecht door hen in hoge functies te benoemen en in verband daarmee allerlei voordelen te doen genieten. Hij vertoont daarin al het beeld van de „Tyrann..., den Samuel abschreckend gezeichnet hat, 8 : 12, 14" (Schneider). Hij neemt aan dat David eventueel op dezelfde wijze de Judeeërs zou bevoorrechten (Schulz). Over גם als „Partikel zur Einführung" zie Ges-K § 153. Saul vraagt: *zal de zoon van Isaï* (zie over deze benaming bij 20 : 22) *u allen soms akkers en wijngaarden geven?* Bij het tweede לכלכם, dat geen dat. kan zijn is de ל „als verstärkende Partikel aufzufassen" (Brock § 95): *ja, zal hij u allen aanstellen tot oversten* enz. De motivering van deze honende vragen volgt in vs. 8 met כי ק' enz. *dat gij allen tegen mij samenspant* — Saul bezigt sterke uitdrukkingen, קשר kan ook zien op samenzweren, vgl. vs. 13, de nif. in 18 : 1; opmerkelijk is ook het herhaalde כלכם, dat geen uitzonderingen toelaat — *en dat niemand mij heeft ingelicht, toen mijn zoon zich verbond met de zoon van Isaï?* כרת kan ook zonder ברית staan voor: een verbond sluiten; van dit innige vriendschapsverbond wisten alleen Jonatan en David zelf (zie 18 : 3, 20 : 8, 12—17, 23), maar Saul kan zo spreken omdat Jonatan het meer dan eens voor David opgenomen had (19 : 4 v. en 20 : 28—34). Overigens was dit verbond allerminst tegen Saul gericht en kon men dus niemand een verwijt maken van het niet-aanbrengen ervan. Maar Saul zal het nog sterker zeggen. Eerst klaagt hij in zelfmedelijden ואין־חלה enz. — d.i. *en niemand van u is er, wie het leed doet om mijnentwil* (חלה is meestal ziek of zwak zijn, maar kan dan toch ook betekenen dat men pijn of verdriet voelt, min of meer plat gezegd: ergens beroerd van is, zie b.v. Spr. 23 : 35; Jer. 5 : 3; dàt bedoelt Saul en de uitdrukking moet dan ook niet vervangen worden door חמל = medelijden hebben, zoals BH, Köh-B en veel comm. willen). Dan gaat hij verder וגלה enz. — *en die mij heeft aangebracht dat mijn zoon mijn knecht tegen mij heeft opgehitst om mij te belagen, zoals thans het geval is.* Med tekent hierbij aan: „accusations d'un coeur ulcéré (= een hart vol wroeging) et d'un esprit halluciné". Inderdaad ziet Saul met zijn verziekte verbeelding aan alle zijden tegenwerking en verraad, zelfs bij Jonatan. Ook zijn naam noemt hij niet (blijkbaar is Jonatan niet mede tot deze vergadering geroepen, wrsch. ook Abner niet), maar wat hij van hem zegt gaat alle perken te buiten. Alsof Jonatan David zou hebben gestimuleerd (הקים = doen optreden, opwekken) tot revolutionaire actie! Feitelijk is elk woord hier onwaarachtig.

Immers, er was ook geen sprake van een aanslag op de troon van Davids zijde. Saul leidt dit af uit hetgeen hem gemeld is van Davids aanwezigheid in Juda aan het hoofd van een aantal mannen, vs. 6. ארב is de man of de troep, die in hinderlaag ligt om de vijand (zie b.v. Ri. 16 en 20) te beloeren en te overvallen. Saul doet alsof dit algemeen bekend is — כיום הזה — en men hem dus opzettelijk onkundig heeft willen laten. Het is uit alles duidelijk dat hij bezield is door een anti-David-complex.

Uit ויען ד' is af te leiden dat de anderen alle zwegen. „Hulle raak met hulle koning in 'n moeilike posisie" (Kroeze). Maar Doëg weet met zijn onthullingen zichzelf bij Saul verdienstelijk te maken en tevens diens gedachten van Jonatan en de hovelingen af te trekken en in een andere richting te sturen (vgl. Schulz). Blijkbaar is hij in dit gezelschap de enige niet-Israëliet, telkens heet hij de Edomiet (ook vss. 18 en 22 vgl. Ps. 52 : 2). Mede daarom is het onmogelijk aan te nemen, dat והוא enz. zijn positie noemt als „Vorgesetzter über die Knechte Sauls" (Keil), vgl. 21 : 8. Algemeen vat men de zin zo op; dat hij *bij de dienaren van Saul stond* (waarbij mogelijk de praep. על uit vss. 6—7 is ingeslopen in plaats van את). Wrsch. was het juist zijn doel om Saul van zijn wedervaren te verwittigen. Nu krijgt hij de kans, (vgl. Kroeze). Hetgeen Doëg zegt gezien te hebben — ראיתי — is alles bekend uit 21 : 1—10 (zie aldaar) met uitzondering van 10 a: *en deze heeft Jahwe voor hem geraadpleegd,* zie bij 21 : 2. צידה (= teerkost) is niet in strijd met 21 : 5—7. Terecht constateert Leimb dat er geen grond is om in vs. 10 een „besondere Quelle ... anzunehmen" (zoals Schulz, VdBorn e.a. doen). נישלח enz. — Saul laat nu *Achimelek met zijn gehele familie* ontbieden. הכהנים is verklarende appositie bij בית א'; alleen *de priesters* komen, zie vs. 19. Daar Doëg alleen van Achimelek gesproken had, was het uitermate onbillijk ook de andere priesters voor zich te dagen. Maar in zijn overspannen toestand speurt Saul hier een samenzwering tussen de priesterschap en David, tegen hem gericht, en hij wil onmiddellijk standrecht houden (Langman). ויבאו — *en zij kwamen allen bij de koning.* De afstand van Nob naar Gibea is niet groot, zie bij 21 : 2. Vermoedelijk is Abjatar niet meegekomen, er moest toch iemand in het heiligdom blijven, zie vs. 20.

12—19. *Achimelek en de zijnen gevonnist en op Sauls bevel omgebracht*

De norse aanspraak בן־א' is tekenend voor Sauls houding: hij zit als rechter, maar niet om recht te doen (vgl. Langman) en Achimelek is voor hem niet de priester van Jahwe, alleen een oproerling. Zijn schuld staat reeds vast. Sauls vraag למה enz. is geen verhoor, maar een acte van beschuldiging: *waarom hebt gij tegen mij samengespannen* (het verbum staat in plur. en slaat op een handeling in het verleden), *gij en de zoon van Isaï, doordat gij hem gegeven hebt* enz. De inf. abs. שאול is gecoördineerd aan בתתך (zie Ges-K § 113 e). Evenals vs. 8 is te lezen עלי (na לקום), zie aldaar ook over de andere uitdrukkingen. Doordat Achimelek David voorthielp kon deze ontkomen en zijn plannen volvoeren; te vertalen: *zodat hij tegen mij kon opstaan om mij te belagen?* Saul meent tegenover Achimelek positieve feiten te kunnen aanvoeren (wat hij tegenover zijn dienaren niet kon, vs. 8). Deze ontkent de feiten niet,

maar betuigt waardig en afdoende zijn onschuld met een beroep op de eervolle positie en de goede naam van David. De naam דוד noemt hij vrijuit (anders dan Doëg, vs. 9). ומי enz. — *maar wie onder al uw dienaren is aan David gelijk: betrouwbaar, en des konings schoonzoon.* Over נאמן zie 2 : 35, vgl. 3 : 20 en Num. 12 : 7; de vertaling „zo betrouwbaar als David" (NV) is minder sterk, ook niet geheel juist. De opsomming van Davids kwaliteiten moet Saul tot in zijn nieren geprikkeld hebben, vooral omdat hij de waarheid ervan moest toestemmen (vgl. Goldman). Naast משמעתך (= lijfwacht, zie II 23 : 23 en de lexica) is aan סר אל moeilijk een passende zin te hechten en ligt de gedachte aan verwisseling met שׂר wel zeer voor de hand en deze wordt dan ook door velen op grond van LXX (ἄρχων) en Targ. (רב) aangenomen, zie BH, waar als praep. על in plaats van אל wordt voorgesteld. (evenzo A. van Selms, Studies, blz. 60; Schulz e.a. willen כל lezen). We krijgen dan aan het slot van vs. 14: *overste van uw lijfwacht* (deze functie wordt in de vorige capita niet vermeld, maar kan ongetwijfeld na 18 : 13 aan David nog bovendien verleend zijn) *en aan uw hof in aanzien?* בית zal niet slaan op de familie, maar op het paleis, David was tafelgenoot van Saul, 20 : 24 vv. נכבד wordt ook van Samuël gezegd, 9 : 6. Vs. 15 a is duidelijk een vraag. היום הח' is letterlijk „ben ik vandaag begonnen", d.w.z. *is het thans de eerste maal dat ik God voor hem geraadpleegd heb?* De vraag bevestigt hetgeen reeds uit 21 : 2 gebleken is, dat David namelijk meermalen te Nob geweest was. De zeer sterke uitdrukking חלילה לי = *er is geen sprake van!* wil niet slechts ontkennen dat het „de eerste maal" was, maar bedoelt tevens de verdenking van Saul beslist te weerspreken. Rashi vult aldus aan: „that I should have done this in any disloyal spirit" (Goldman). Dat het Achimelek dáárom vooral gaat, betuigt hij ten slotte met אל־ישׂם enz. — *de koning legge toch zijn knecht zoiets niet ten laste* (vgl. Hertzb „solch eine Sache", Med: „un crime"), *noch aan mijn gehele familie* (te lezen is וב', zie BH e.a.), *want uw knecht heeft van dit alles niets, ook het geringste niet, geweten,* letterlijk: klein noch groot. כל־זאת ziet op de door Saul geuite beschuldiging betreffende een complot met David. Volgens Schelhaas had Achimelek Jahwe in 't geheel niet voor David geraadpleegd. Maar dan zou hij het nu toch ontkend hebben. Indien Saul nu onderzocht had op welk tijdstip David te Nob geweest was, zou Achimeleks goede trouw ondubbelzinnig aan de dag gekomen zijn, immers toen kon niemand nog weten dat David definitief de dienst van Saul vaarwel gezegd had, zie bij 21 : 1. Maar Saul wil geen onderzoek, geen recht, alleen wraak. Hij zoekt een zondebok en heeft deze nu gevonden in de priesterschap. Alle dienstbetoon aan David is in zijn ogen „Majestätsverbrechen" (Asmussen) en hoogverraad. Zijn vonnis is terstond geveld: מות תמות, en dit geldt dan niet alleen de persoon van Achimelek, maar „nach dem Grundsatz der Sippenhaftung" (Hertzb, vgl. Schulz, Rehm) heel zijn familie: allen zijn medeplichtig en des doods schuldig.

Wanneer Hertzb bij vs. 16 zegt: „Immerhin wird dieser Fall nicht der einzige Grund für Sauls Vorgehen sein", berust dit alleen op het vermoeden dat de O.T.-ische berichtgeving het beeld van Saul te donker gekleurd heeft, maar niet op de overlevering zelf. Nergens blijkt dat de priesters een groep vormden, die in politiek opzicht tegen Saul partij gekozen had. Dit is dan ook niet een constructieve bijdrage voor de

exegese. Men vindt haar ook reeds bij H. Gressmann (Die Schriften des A.T., 1921, 2. Abt., 1. Band, zw. Aufl. blz. 90), die echter veel verder gaat, en niet alleen gewaagt van een „von David und Jonathan geschürter Aufruhr", maar ook met betrekking tot het te Nob aangerichte bloedbad Saul volkomen vrijspreekt van „persönliche Grausamkeit". Een grover mistekening van personen en feiten is moeilijk denkbaar. Men zie de scherpe, maar volkomen juiste kritiek van Gutbrod.

Vss. 17—19. ויאמר enz. — *toen beval de koning aan de trawanten, die bij hem stonden.* De term רצים (= lopers) heeft hier en elders een speciale betekenis, die echter niet nauwkeurig is af te grenzen. De vertaling „soldaten der garde" (NV) doet teveel aan de koninklijke lijfwacht denken, die met een andere term in vs. 14 genoemd is. Mogelijk vormden zij de paleiswacht, waarvoor 1 Kon. 14 : 27 v. zou pleiten; anders staat het echter in 2 Kon. 10 : 25, 11 : 4, zie over deze plaatsen de KV van Van Gelderen over de boeken der Koningen. De vertaling trawanten (De Groot; de meeste Duitse comm.) duidt hen aan als een afdeling gewapende ondergeschikten die ter onmiddellijke beschikking van de koning staan, ook om zijn vonnissen uit te voeren, zie De Vaux, I blz. 221, II blz. 20. In ons vs worden zij ook ʿabadîm genoemd, maar zijn ze toch onderscheiden van de militaire bevelhebbers, vs. 6—7; evenals deze moeten zij blijkens het slot van vs. 17 ook Israëlieten geweest zijn. סבו is wrsch. een militaire term als ons aantreden; *treedt aan en doodt de priesters van Jahwe* (reeds de gedachte aan deze naam had Saul moeten weerhouden van zijn daad, maar blijkbaar is het met hem zover gekomen, dat de Jahwe-cultus een tak van staatsdienst is „nur noch für ihn selbst und in seinem Interesse" — Asmussen); de beschuldiging luidt nu: *omdat ook zij het met David houden* (een vertaling van גם ontbreekt in Pesj., LXX en Vg, maar de MT laat zich heel goed zo verstaan: ook zij, evenals Jonatan, vs. 8; aldus vele comm.), *want hoewel zij wisten dat hij op de vlucht was* (dit staat in lijnrechte tegenspraak met Achimeleks verklaring, vs. 15), *hebben zij 't mij* (te lezen is אזני, zie BH) *niet aangebracht,* vgl. vs. 8. Dit bevel is zó schromelijk onrechtvaardig dat Saul stuit op een besliste weigering van de zijde zijner knechten. ולא־אבו enz. — *maar de dienaren van de koning wilden hun hand niet uitstrekken om de priesters van Jahwe neer te stoten.* Intuïtief beseffen zij dat zelfs de koning de bevoegdheid mist om „Gottes Eigentum" (Gutbrod) aan te randen en dat „the sentence was both unjust and sacrilegious" (Goldman, vgl. Med, Hertzb e.a.; in de beschouwing van Van Selms over Doëg en de andere dienaren van Saul wordt dit religieuze aspect verwaarloosd (zie Studies, blz. 58). In Sauls oog was dit insubordinatie, maar feitelijk een toepassing van de grondregel uit Hand. 5 : 29. Saul had nu moeten begrijpen dat (evenals David in 19 : 18 vv.) de priesters staan onder goddelijke bescherming. Maar Saul zet door en God laat hem begaan. Zijn enige hoop is nu nog de Edomiet. דויג, nevenvorm van דאג, zou kunnen samenhangen met דיג, vissen. Deze heeft geen bezwaar tegen het beulswerk. Op het bevel סב אתה enz., *treed gij aan en stoot de priesters neer,* doet hij precies wat van hem verlangd wordt. הוא geeft bijzondere nadruk: *hij* durfde het wel te doen. Mogelijk kon hij daarbij beschikken over eigen niet-Israëlitische trawanten. In 18b treft bijzonder het grote aantal: *hij heeft op die dag vijf en tachtig mannen gedood die de linnen lijfrok droegen.* Dit slot „wijst enerzijds op

hun weerloosheid" (Schelhaas), het stelt dus deze massa-moord scherp in het licht als een laffe misdaad.

Wat het getal 85 betreft (in de LXX nog vergroot tot 305, door Flavius Josephus zelfs tot 385), het is zeer hoog, maar welke grond hebben wij om de opgave te wantrouwen (Schulz, VdBorn e.a.)? Vooreerst weten wij niet hoe groot het nageslacht van Eli (Achimeleks overgrootvader) was; de berichten daarover zijn uiterst schaars; 4 : 19 v. en 14 : 3 spreken over het nageslacht van Pinechas, maar we lezen geen woord over dat van Chofni. Zonder twijfel heeft heel het nageslacht van Eli zich bij Achimelek te Nob gevestigd en dit geslacht kan zich in de periode van Samuël-Saul met tientallen vermeerderd hebben. En in de tweede plaats laat de omschrijving „dragers van de ᵓefōd bād" ruimte om ook aan niet-volwassen mannelijke personen te denken (ook Samuël droeg dit kledingstuk al op jeugdige leeftijd, 2 : 18). Natuurlijk zijn alleen de volwassenen, die reeds priester waren, naar Gibea gekomen, vs. 11. Ten slotte: wij doen 18 b geen geweld aan, als wij aannemen dat onder de 85 begrepen zijn de met een efod bekleden die Doëg later in Nob heeft neergeveld, vs. 19. Dat was dan zijn aandeel in dit dubbele bloedbad. — Ten onrechte wordt בד door Schulz e.a. geschrapt (zie BH op grond van LXX cod. B, maar cod. A heeft λινον). Het staat immers vast dat het gebruik van de efod met urim en tummim (zie 14 : 3, 18) niet aan alle priesters, maar uitsluitend aan de hoofdpriester toekwam. Het gebruik van נשׂא kan hier niets beslissen, zie Kruyswijk, blz. 114. Dat vs. 19 de voortzetting vormt van ven het tevoren verhaalde is (trots de door Smith en Schulz aangevoerde bedenkingen, zie ook VdBorn) evident. Men kan dubiëren over de vraag wie als subject van הכה bedoeld is (vgl. Hertzb); grammatisch komt alleen de vs. 18 genoemde Doëg in aanmerking, maar dan heeft hij toch (evenals te Gibea) gehandeld in opdracht van Saul. Deze is verantwoordelijk voor de onmenselijke afslachting, waarbij aan de onschuldige bevolking van Nob feitelijk de ban in zijn strengste vorm wordt voltrokken, vergelijking van de opsomming hier en in 15 : 3 laat dienaangaande geen twijfel over (alleen wordt dáár ook nog גמל genoemd). Juist daarom kan het niet verwonderen dat in deze opsomming ook מאישׁ voorkomt; niet alleen kon dit volledigheidshalve niet ontbreken, maar feitelijk waren er te Nob ook stellig knapen en jongelieden van het mannelijk geslacht aanwezig, zie bij vs. 18. Wanneer de auteur dus zegt: *ook Nob, de stad der priesters, heeft hij geslagen met de scherpte des zwaards* (d.i. zonder te sparen): *man en vrouw, kind en zuigeling, runderen, ezels en kleinvee* (de herhaling van לפי חרב aan het slot is volkomen overbodig en moet aan een lapsus bij het afschrijven te danken zijn, aldus b.v. Smith) dan formuleert hij het bericht zo dat wij aan 15 : 3 herinnerd worden en tussen de regels lezen: toen Saul op bevel van Jahwe de Amalekieten met de ban moest slaan, was hij nalatig, maar thans nu hij zich persoonlijk gekrenkt gevoelt, kent hij geen genade jegens onschuldigen en weerlozen, vgl. Asmussen, Gutbrod, Schneider. Voor hem is de „stad der priesters" nu alleen maar een haard van verzet. Zo zien wij Saul in zijn verblinding steeds meer ontaarden tot een vijand van Jahwe, zijn dienst en zijn volk. — Een andere niet-uitgesproken gedachte die zich aan de lezer opdringt, is deze dat door het wraakgericht in Nob de onheilsprofetie tegen Eli's huis (2 : 31 vv.) in vervulling gaat. Onbewust is Saul in

zijn woeden een instrument in de hand van Jahwe om diens woord te bevestigen.

20—23. *Abjatar vlucht naar David*

וימלט enz. — *één zoon echter van Achimelek, de zoon van Achitub, ontkwam en vluchtte naar David;* אחרי ד' = David achterna, als 't ware in de voetsporen van David, zie bij vs. 11. Bijzonderheden over zijn ontsnapping ontbreken (anders dan bij Jotam, Ri. 9 : 5), maar uit 23 : 6 weten wij dat hij toch niet verzuimd heeft de efod (die van 2 : 28, 14 : 3) mee te nemen. Indirect drijft Saul zelf de enige priester die in staat is om Jahwe te raadplegen (14 : 37) David in de armen. Van de profetische bijstand van Samuël had hij zich al beroofd, cap. 15, en zo ontstaat de situatie van 28 : 6. Dat Abjatar naar David uitweek spreekt vanzelf. Alleen bij hem kon hij op bescherming hopen. Volgens Hertzb moet men in de aldus ontstane band tussen David en Abjatar „der Skopus des Kapitels" zien, vgl. ook Gutbrod. In elk geval wordt men hier iets gewaar van de samenhang tussen cap. 21 en 22 en tussen dit gedeelte en andere tradities, waarin Abjatar voorkomt (b.v. cap. 23, II 15 : 24, 20 : 25). Ook wordt de lezer weder herinnerd aan 2 : 33. ויגד enz. is voorzin bij vs. 23: *toen Abjatar aan David mededeelde dat Saul de priesters van Jahwe vermoord had* (הרג, sterker dan המית, zie II 3 : 30), *zeide David* enz. ידעתי is hier: *ik begreep wel.* Uit de woorden *omdat Doëg de Edomiet daar was* is af te leiden dat David hem reeds tevoren kende als een doortrapte valsaard, zie Ps. 52 : 4—6. כי enz. — *dat hij het zeker aan Saul zou overbrengen.* In plaats van סבתי willen velen (o.a. Schulz, Med, Kittel BH, Ges-B en Köh-B) חבתי lezen, dat zou betekenen: ik ben schuldig. Maar dit is toch moeilijk aan te nemen. Van חוב komt alleen het perf. pi. voor in Dan. 1 : 10 en Sirach 11 : 18. Het ligt veel meer voor de hand dat LXX (αἴτιος εἰμι) en Vg (reus sum) deze vertaling uit de context hebben afgeleid (De Boer, die סבב de zin geeft van „I have surrounded to death"). Kö.Wb verklaart: „ich habe mich gewendet gegen". Zo ongeveer ook Hertzb. Volgens De Groot (blz. 180) hebben wij te maken met een Arabisme en is ס' = sababon, oorzaak zijn van, betrokken zijn bij (zo reeds Keil), evenzo Becker, blz. 89. Dit laatste past wel zeer goed in het zinsverband, zakelijk is er trouwens weinig verschil. Dan zegt David: *ik ben de oorzaak van (de dood van) al uw familieleden* (aldus de NV, vgl. Stv en LV). נפש moet hier persoon betekenen (Becker, ib, ook Goldman). David erkent zijn schuld, hij had immers Achimelek misleid en — hoewel onbedoeld — door toedoen van Doëg aan Saul een wapen tegen de priesters in handen gegeven. Voorzover mogelijk wil hij nu de zoon schadeloos stellen voor wat hij aan de vader heeft misdreven en biedt hij hem zijn bescherming aan. שבה אתי — *blijf bij mij, vrees niet, want hij die mij naar het leven staat, staat ook u naar het leven.* Wij moeten dit zinnetje niet te zeer pressen, zoals Smith die meent dat נפשי en נפשך van plaats verwisseld zijn (zo ook BH; vgl. echter Becker, blz. 20 v.). De bedoeling is hun lotsverbondenheid uit te drukken, vgl. Schulz, Goldman („we have a common enemy, Saul"). משמרת = „was bewacht, behütet werden musz" (Köh-B), Ex. 12 : 6, 16 : 23; hier meer concreet: een voorwerp van bewaring, dus: *maar bij mij zijt gij volkomen*

veilig. Zo kon David alleen spreken in het vertrouwen dat ook hij zelf veilig was in de hoede van Jahwe (vgl. Smelik).

HOOFDSTUK 23

David bevrijdt Keïla, ontmoet Jonatan en ontsnapt aan de greep van Saul

Over de tekst van 4 Q zie na vs. 18.

1—13. *Ontzet van Keïla; Sauls toeleg verijdeld*

ויגדו enz. — *toen meldde men David;* het bericht is heel sober; blijkens vs. 6 is er wel nauwe aansluiting aan 22 : 20—23. Maar of de inwoners van Keïla zelf een boodschap naar David zonden (Goldman), is niet eens zeker. Wel was hij blijkbaar niet ver af, in het gebied van Juda, vs. 3, vgl. 22 : 5. — In het algemeen kan van cap. 23 gezegd worden dat het typerend is voor deze periode uit Davids leven: er is veel schaduw in, maar het licht ontbreekt ook niet. Pijnlijk is de houding der burgers van Keïla en van de Zifieten, maar bemoedigend is het bezoek van Jonatan. Voortdurend is hij in onrust, bedreigd door Sauls vervolgingswoede, ten slotte gaat het als door het oog van een naald. Maar hoe dan ook, hij blijft door Gods hulp vrij en veilig. In vs. 14 is de inhoud van heel het hoofdstuk als in een kernvers samengevat. Breder hierover Asmussen, Gutbrod.

הנה enz.; de tijding luidt: *zie, de Filistijnen doen een aanval op Keïla en plunderen de dorsvloeren.* De plaats van קעילה wordt vrijwel unaniem gezocht in of bij het tegenwoordige Chirbet Kila (of Qila), enkele km ten Z. van Adullam (22 : 1) en volgens Simons 10 km ten O. van het tegenwoordige Beit Dzjibrin, = Eleutheropolis, oostelijk van Gat. Het wordt ook genoemd in de Amarna-brieven en was volgens Joz. 15 : 44 een stad van Juda, zie Atlas, krt. 13, 15, 19. Over de topografie zie BE (Van Deursen). De stad zelf was door muren en poorten beschermd, maar de dorsvloeren lagen daarbuiten (zie Ruth 3 : 2 v., 15), blijkbaar was het oogsttijd en zagen de eigenaars zich dagelijks door Filistijnse plunderbenden bedreigd; trouwens verlies van de oogst zou voor heel de bevolking funest zijn. Maar zonder hulp van buiten staat deze ramp hen te wachten. וישאל enz. — dat David dit kon doen, wordt straks verklaard, zie vs. 6. David staat voor de vraag: matig ik mij geen koninklijke rechten aan, als ik tegen de Filistijnen ga veechten? Mag ik dit wel doen? Hij vraagt האלך enz. — *zal ik gaan en deze Filistijnen verslaan?* In האלה ligt iets van vijandschap en verachting (de Vulg vertaalt istos), vgl. 14 : 6 en הזה in 17 : 26, 32, 37. De Filistijnen zijn „die eigentlichen Gegner des Gottesvolkes" (Hertzb) en daarmee van Jahwe zelf. Het antwoord is kort en krachtig. לך = *ga heen, versla de Filistijnen en bevrijd Keïla.* De LXX heeft vertaald alsof er nu weer האלה stond (τουτοις). הושעת — het karakteristieke verbum voor de taak van richters, Ri. 2 : 16, 6 : 14, en van Saul, 9 : 16. Davids mannen maken bezwaar tegen de tocht: הנה enz. — *zie, wij hebben hier in Juda al (gevaar) te vrezen.* יראים wil niet zozeer zeggen dat zij bang zijn, maar dat hun

positie riskant is. Uit hun woorden mag niet worden afgeleid dat Keïla niet tot Juda gerekend werd, zoals Smith en De Groot mogelijk achten (zie echter Leimb). Uit alles blijkt dat de bevolking tot Israël behoort, maar het was een grensplaats, zie boven; in Juda wil zeggen: in het bergland van Juda, oostelijk van Keïla. Het gevaar waarop zij doelen, kwam van Saul of diens handlangers, vgl. vs. 19. Maar waarom zich nu blootstellen aan een nog groter gevaar? ואף — zie bij 21 : 5. Tegen de Filistijnse מערכות (= slagorden, zie 17 : 8) gevoelen zij zich niet opgewassen. De term 'מ is hier overdreven; er lag geen leger voor Keïla, al was de bende zeker goed bewapend. ויוסף houdt in dat David nogmaals dezelfde vraag stelde — een uniek geval. Jahwe maakt zijn vertrouwen niet beschaamd, antwoordt nog meer volledig en overtuigend: *breek op, daal af naar Keïla* (dit lag dus in lager heuvelgebied), *want Ik zal de Filistijnen in uw hand geven.* Zowel אני als het part. zeggen met nadruk dat de uitslag van de strijd vaststaat door Jahwe's macht. Deze uitspraak is beslissend. וילך enz. — *daarop ging David met zijn mannen naar Keïla, viel de Filistijnen aan — waarbij hij hun vee wegdreef — en bracht hun een zware nederlaag toe.* לחם nif. heeft evenals vs. 1 blijkbaar de zin van aanvallen (evenzo elders b.v. II 12 : 26 v.). De beschrijving van het gevecht is uiterst sober (vgl. 4 : 10), maar de afloop is duidelijk. Enigszins bevreemdend is daartussenin het wegdrijven van het vee. Men krijgt de indruk dat een speciale afdeling van Davids bende daarvoor reeds zorg droeg, terwijl de anderen vochten. Luc heeft een andere volgorde: de opmerking over het vee aan het slot. מקנה omvat zowel klein-, als grootvee (Gen. 26 : 14), hier zal het laatste bedoeld zijn. Hertzb vermoedt dat het gaat over lastdieren „zum Transport des Getreides", maar het is zeker niet uitgesloten dat de runderen dienden „für das Dreschen auf den Tennen" (Leimb), zie over het dorsen met ossen BE art. landbouw (Bruijel). Hoofdzaak is dat het doel bereikt wordt: *zo bevrijdde David de inwoners van Keïla.*

Vs. 6 is een opmerking van de auteur waarin hij aan de lezer verklaart hoe David in de gelegenheid was Jahwe te raadplegen, vss. 2, 4 en 9 vv. De tekst is niet ongeschonden. 6 a is wel vertaalbaar, maar klopt niet op 22 : 20—23, waar Abjatars komst reeds gemeld is. 6 b kan niet juist zijn („een efod daalde af in zijn hand"). Met Schulz, Hertzb e.a. is aan te nemen dat de LXX cod. B voor a en b uitkomst bevat. Deze heeft na προς Δαυειδ de woorden και αὐτος μετα Δαυειδ εἰς Κεειλα κατεβη = והוא עם דוד קעילה ירד. De eerste drie Hebr. woorden, eindigend op דוד, kunnen zeer licht uitgevallen zijn doordat het oog bij het overschrijven van het eerste naar het tweede דוד afdwaalde. Het gevolg was dat קעילה bij 6 a getrokken werd (als doel van Abjatars vlucht) en van een ᵓatnāch voorzien. Doch deze behoort onder דוד. Dan luidt 6 a: „*toen Abjatar, de zoon van Achimelek, gevlucht was naar David;* 6 b bevat de hoofdzin waarvan het slot in overeenstemming met de LXX moet gelezen worden והאפוד בידו (deze twee woorden behoren kennelijk bijeen), zodat we kunnen vertalen: *daalde hij met David af naar Keïla met de efod bij zich.* Dit geeft niet alleen een voortreffelijke zin, maar verklaart ook het ontstaan van de MT. Keil, Goldman en Med handhaven de MT, maar verklaren niet hoe David dan vóór Abjatars komst Jahwe kon raadplegen, vss. 2 en 4. Voor de „Wortstellung" verwijst Schulz naar Ges-K § **111 f.**

Vss. 7—13 maken melding van een tegen David gerichte aanslag van Saul. ויגד — vgl. bij 22 : 6 וישמע. כי enz. — *dat David Keïla binnengetrokken was.* Het was niet meer dan billijk dat David als loon voor de dienst, aan Keïla bewezen, daar enige tijd gastvrijheid genoot. Stellig heeft hij zijn aandeel in de buit geïncasseerd. Sauls reactie is נכר enz. Het vrij zeldzame verbum, dat in Deut. 32 : 27, Job 21 : 29 „verleugnen" of „falsch darstellen", in Jer. 19 : 4 fremd, „unkenntlich machen", betekent (zie de lexica) wordt in vele comm. (o.a. Smith, Schulz, Leimb, Hertzb) vervangen door מכר (zie 23 : 9), vgl. BH, ook Köh-B, Ges-B noemt onze plaats „zweifelhaft". Inderdaad is het niet zo vanzelfsprekend dat het bekende מכר met נכר zou verwisseld zijn. De Boer beschouwt de weergave in LXX (πεπρακεν) en Vulg (tradidit) als „explanatory renderings" en handhaaft de MT. Evenzo Keil, VdBorn, Gutbrod. Ertegen pleit בידי, dat het begrip „ausliefern" (Kö.Wb) onderstelt. Men zal de constructie pregnant moeten opvatten, dus: *God heeft hem verloochend en in mijn hand geleverd.* Saul concludeert dit uit het volgende כי enz., waar לבוא de zin heeft van het Lat. gerundium (Ges-K § 114 v.) — *want door in een stad met poorten en grendels te trekken heeft hij zichzelf opgesloten.* Strikt genomen staat 'ד in duali, 'ב in sing.: dubbele deur met grendel, „the two gates locked by one great bar across them" (Smith). Wrsch. hadden kleine steden maar één ingang (id.); in elk geval denkt Saul, dat David nu in de val zit en hoopt hij hem te grijpen „comme un oiseau dans sa cage" (Med). וישמע — zie over 'שׁ pi. 15 : 4. כל־העם is niet geheel Israël, maar *al het* beschikbare *krijgsvolk.* Dit werd door Saul *ten strijde* geroepen לרדת... לצור enz.: *om naar Keïla te trekken teneinde David en zijn mannen te belegeren,* zie voor deze betekenis van צור II 11 : 1, Deut. 20 : 12, 19, waar telkens על gebezigd is. וידע duidt omnium consensu aan niet wat *David* wist, maar wat hij *vernam.* Ook David heeft overal contacten en is in Juda onder stamgenoten; „spionage en contra-spionage zijn tegen elkaar in actie" (Langman), evenzo vs. 25. Het onmiddellijk op 'כ volgende עליו heeft bijzondere nadruk, het was niet tegen de Filistijnen, maar „it was against him that Saul was devising mischief" (Goldman). Hij is nu staatsvijand nummer één. חרשׁ (= ploegen) staat alleen hier in hif.; de qal betekent in Spr. 3 : 29, 6 : 14 (kwaad) smeden, voorbereiden, dus: *dat Saul tegen hem kwaad beraamde.* Van groot belang is nu dat David Jahwe om raad vraagt en ook duidelijk antwoord krijgt. Enerzijds wil hij niet tegen Jahwe's gezalfde en het Israëlitische leger strijden. Anderzijds zou een veilig en rustig verblijf in Keïla hem en de zijnen welkom zijn. Alleen Godzelf kan hier uitkomst geven. Zo „rückt der Wille des Herrn in das Zentrum des Berichtes" (Hertzb). De uitvoerige beschrijving wijst op het beslissend gewicht van dit moment. Eerst al de opdracht aan Abjatar, הגישׁה enz. *breng toch de efod hier.* Dan vooral ook de brede weergave van Davids dringende vragen. In vs. 10 legt hij zijn zaak voor aan *Jahwe,* die hij *God van Israël* noemt (ook vs. 11) om te wijzen op het verbond tussen beide als pleitgrond voor de verhoring van zijn gebed. שׁמע enz. — *uw knecht heeft waarlijk gehoord.* בקשׁ pi. moet hier evenals 25 : 26, 1 Kon. 20 : 7 de zin hebben: naar iets trachten, iets in zijn schild voeren, dus: *dat Saul voornemens is naar Keïla te komen.* לשׁחת, hier gevolgd door ל ter aanduiding van de accus. zie Ges-K § 117 n (vgl. 22 : 7), is een sterke uitdrukking: *teneinde de stad om mijnentwil te verdelgen;* dit laatste noemt David

als de consequentie van Sauls onderneming, wat hij gedachtig aan het wedervaren van Nob (22 : 19) met recht kon verwachten, *indien* er werkelijk een strijd zou ontbranden. Met het oog hierop stelt David nu twee vragen. Wat hem het meest bezig houdt is, hoe de bewoners van Keïla zullen reageren. היסגרני — de hif. van het vs. 7 in nif. gebezigde סגר betekent met ביד: in iemands macht overleveren, ook vs. 20, 30 : 15 en b.v. Joz. 20 : 5. Derhalve luidt de eerste vraag: *zullen de burgers* (bij בעלי is wrsch. te denken aan het stadsbestuur, de oudsten, vgl. Ri. 9 : 2 vv.) *van Keïla mij aan hem uitleveren?* Het spreekt vanzelf dat deze vraag alleen zin had, indien Saul werkelijk de stad zou bedreigen. Maar met het oog op de mogelijkheid dat Jahwe op enige wijze Sauls plan zou verijdelen, stelt hij ook nog een andere vraag הירד enz. — *zal Saul komen* enz.? Hierop laat hij dan de smeekbede volgen: *Jahwe, God van Israël* (vgl. vs. 10), *geef het toch aan uw knecht te kennen.* Het is psychologisch zeer wel begrijpelijk dat David zo handelt, maar de goede regel was blijkbaar dat men niet meer dan één bepaalde vraag stelde. Het antwoord heeft dan ook uitsluitend op de laatste vraag betrekking ירד: *hij zal komen* (hieruit blijkt dat de Godsspraak niet uitsluitend „ja" of „neen" luidde, zoals De Vaux stelt, dl. II blz. 228). Nu moet David de eerste vraag wel herhalen. Het antwoord luidt weder bevestigend יסגירו: *zij zullen (u) uitleveren,* nl. als ge in de stad blijft.

Dit alles is volkomen duidelijk, maar velen achten het een bezwaar dat de eerst gestelde vraag herhaald wordt, hetgeen huns inziens niet oorspronkelijk kan zijn. Daarom laten Smith, Caspari, Leimb, De Groot en VdBorn deze vraag in vs. 11 a weg, zie BH. Tekstcritisch is hiervoor wel enige grond, daar de vraag in LXX geheel ontbreekt (althans in cod. B; cod. A stemt in vs. 12 overeen met MT). Deze heeft echter wel een andere vraag met nif. van סגר gelezen, en vertaalt εἰ ἀποκλεισθήσεται; d.i. zal zij (de stad) ingesloten worden? Hierop volgt dan aan het eind van vs. 12 een bevestigend antwoord. Het is echter volstrekt onaannemelijk dat de vraag over de houding van de burgers van Keïla, voor David van ingrijpende betekenis, niet gesteld zou zijn. De LXX is dus op dit punt niet betrouwbaar. Smith e.a. vermoeden hier een homoioteleuton: de vertaler zou van het eerste wajjo'mer jahwe (vs. 11) op het tweede (vs. 12) overgesprongen zijn. In vs. 11 kan dus de MT vrijmoedig gehandhaafd worden. Dit geldt ook tegenover Schulz, die de tweede vraag (vanaf הירד in vs. 11 tot en met שאול in vs. 12) geheel wil laten vervallen, als zijnde overbodig. Maar de tekst van deze vraag wordt duidelijk door de LXX verondersteld en staat volkomen vast. Zie nog bij vs. 18.

Vs. 13. David weet nu genoeg. ויקם enz. bevat de conclusie die hij uit het gehoorde trekken moet: *toen braken David en zijn mannen, ongeveer zes honderd, op.* De aanwas van twee honderd man (de LXX houdt vast aan de vier honderd uit 22 : 2) „zal een gevolg geweest zijn van zijn succes tegen de Filistijnen" (De Groot). Het blijft nu ook in 25 : 13, 27 : 2, 30 : 10 op dezelfde grootte. Volgens Van Selms gold een getal van zes honderd man later voor een divisie onder een „captain of thousand" (Studies, blz. 62 v.; zie II 15 : 13, 18 : 1 v.). Zij *verlieten Keïla en zochten een goed heenkomen,* woordelijk zegt de tekst: zij gingen waar zij maar gingen of gaan konden, volgens Goldman „a Semitic idiom", vgl. II 15 : 20. De uitdr. tekent het onzeker, zwervend

bestaan van David c.s. „pour errer à l'aventure (Med). Het slot zegt: *nadat men aan Saul gemeld had, dat David uit Keïla ontkomen was, zag hij ervan af* (ויחדל letterlijk = hield hij op) *uit te trekken.* De opmars was naar het schijnt nog niet eens begonnen. Men moet uit een en ander wel concluderen, dat David zelfs aan het hof een luisterpost had, mogelijk Mikal.

Terecht spreekt Hertzb van het gunstig licht dat in deze pericoop op David valt. Het lot van Keïla gaat hem ter harte, maar hij maakt de burgers van de stad geen verwijt over hun „Einstellung". Hij toont zich „das Werkzeug wie der Herr es braucht".

14—18. *Jonatan zoekt David op*

Over de betekenis van vs. 14 in dit caput zie bij vs. 1. Het kan min of meer beschouwd worden als het thema van heel het volgend gedeelte tot en met cap. 26. 14 a is in algemene termen uitgedrukt. וישב enz. — *David nu hield verblijf in de woestijn, in de bergholen.* Zie over במדבר bij 22 : 4 v., מצד is een synoniem van het dáár besproken מצודה en bet. „schwer zugänglicher Ort" (Köh-B). Uit 24 : 1 vergeleken met 24 : 4 blijkt dat het gaat over de ontoegankelijke en grillig gevormde, vaak zeer uitgebreide spelonken in het gebergte van Juda, zie Atlas, foto 24 en 25. In 14 b wordt Davids verblijf met het oog op vss. 15 en 24 ietwat gepreciseerd als בהר, *in het gebergte,* en במ' זיף, *in de woestijn van Zif.* De term midbar is niet in strikte zin als zandwoestijn te nemen, maar „steht im Gegensatz zum Agrarland" (Hertzb) en verschilt zakelijk niet veel van ערבה (= steppe) vs. 24. De plaats Zif, thans Tell ez-zif, lag „auf der Wasserscheide" (id) ongeveer 6 km ten Z.-O. van Hebron (zie PJb XXII, 1926, blz. 77, eveneens Simons, § 703). De woestijn van Zif strekte zich vandaar uit in oostelijke richting naar de Dode Zee. Dit gebied ligt op grote afstand van Keïla. Uit de tijd dat David hier vertoefde, stammen Ps. 54, 63 e.a. Karakteristiek voor zijn ervaring is 14 c ויבקשהו enz. — *wel zocht Saul hem dag aan dag, maar God gaf hem niet over in zijn hand.* Geen enkele dag staakt Saul zijn pogingen, door middel van zijn speciale speurhonden, om David te ontdekken en te grijpen. Maar tevergeefs. David ontglipt hem telkens weer. Zijn weg is „ein Gang durch den Irrgarten" (Asmussen), maar overal is hij in Gods hoede, „vervolgd doch niet verlaten" (2 Cor. 4 : 9). — De term nātăn bejad of een synoniem, die in vss. 1—17 zesmaal voorkomt is tekenend voor de inhoud; een ander „key-word" is het verbum hithallek, aldus Carlson, blz. 46; zie vss. 13; 25 : 15, 27; 30 : 31; evenzo biqqeš passim.

וירא enz. (15 a) behoort niet meer bij vs. 14, doch slaat op „some particular expedition" (Smith) en is te verbinden met ויקם (16 a), terwijl de nominaalzin 15 b als parenthese is op te vatten (vgl. Keil). Juist om deze samenhang verdient het aanbeveling te vocaliseren וַיִּרָא (zie BH), dus: *toen David bevreesd was, omdat Saul was uitgetrokken om hem naar het leven te staan.* „Davids fear is the proper introduction to Jonatan's consolation" (Smith). De MT geeft op zich wel een goede zin („en David zag dat enz.") en wordt ook behalve door de oude vertalingen gevolgd door vele comm. (b.v. Med, Goldman, Hertzb), maar is „zu nichtssagend" (Schulz; vgl. ook de LV, De Groot, VdBorn en Hulst O.T.T.P., blz. 30) en houdt geen verband met hetgeen volgt. Ook zou

men dan in plaats van וַיַּרְא eerder ידע of שׁמע verwachten, zoals vs. 9 en 10. De tussenzin ודוד enz. zegt *David was toen in de woestijn van Zif te Choresa.* בחרשׁה kan vertaald worden „in het woud" (Vulg: in silva; evenzo Stv, AV, Luther), maar zal toch wrsch. een nomen loci zijn, zie vss. 16 en 18, de naam is bewaard in de ruïne Khureisa (of Horesha, Simons § 704), enkele km ten Z. van Zif. De mededeling staat in verband met het belangrijke bericht vs. 16 ויקם enz. — *begaf Jonatan zich op weg naar David in Choresa.* Hier dringen zich tal van vragen op die niet of slechts onvoldoende zijn te beantwoorden; b.v. hoe wist Jonatan waar David zich verborgen hield? hoe kon hij hem opzoeken zonder dat zijn vader het bemerkte? was hij geheel alleen of in vertrouwd gezelschap? Er is niets tegen de veronderstelling dat de boodschap van de Zifieten, vs. 19, Saul reeds had bereikt en dat deze ook Jonatan ter ore was gekomen. Hij had verder stellig een grote vrijheid van beweging en het is aannemelijk dat zijn vader hem niet verplicht heeft zelf mee uit te trekken tegen zijn boezemvriend. De tijding omtrent Davids benarde positie heeft dan bij hem het besluit doen rijpen David in het geheim te bezoeken. Dit kan gebeurd zijn terwijl Saul bezig was met het eerste gedeelte van zijn tocht en nog nadere aanwijzingen van de Zifieten verwachtte, vs. 24 a. Jonatan is zijn vader vóór geweest en God heeft het zo beschikt dat de ontmoeting met David juist viel op een tijdstip dat deze zich erg bezorgd maakte over Sauls opmars, vs. 15 a. Geheel zonder grond wordt vss. 15—18 als „insertion" (Smith) of als een „Midrasch" (Schulz) of als een variant van 20 : 11—17, 39—42 (VdBorn) voorgesteld en voor onhistorisch gehouden. Daarentegen zegt Hertzb van „die Szene" in deze vss.: „David (und der Leser!) soll versichert werden: die Zukunft ist in dem Sinn festgelegt, dasz er „König über Israel" wird", vgl. Asmussen.

ויחזק enz., woordelijk „sterkte zijn hand", betekent dat Jonatan David *versterkte in (zijn vertrouwen op) God.* Op alle andere plaatsen waar een vorm van חזק met יד voorkomt, staat dit in plur. (b.v. II 2 : 7; Ri. 9 : 24; Ezech. 13 : 22, Neh. 6 : 9); Schulz wil dit ook hier lezen (met LXX en Vg), doch dit is onnodig. Jonatan bemoedigde David alleen reeds door zijn bezoek, maar vooral ook door zijn woorden. אל־תירא enz. — *vrees niet* (vgl. 15 a), *want de hand van mijn vader Saul zal u niet vinden* (nl. zo dat hij u grijpen kan, Ps. 21 : 9, Jes. 10 : 10); *maar gij zult koning over Israël zijn* (hiermede bevestigt Jonatan zijn reeds eerder uitgesproken verwachting, 20 : 13—15) *en ik zal na u de tweede in rang zijn,* d.i. onmiddellijk onder u staan (NV), zie voor משׁנה Gen. 41 : 43. Uiterst merkwaardig is dat Jonatan hierop laat volgen וגם enz. — *ook mijn vader Saul ziet dit zeer wel in.* כן versterkt het verbum: dat het zo staat. Hieruit blijkt dat Jonatan genoeg contact had met zijn vader om ook diens verwachting aangaande de toekomst te doorgronden. Saul had zich trouwens al meermalen enigszins bloot gegeven, zie 18 : 8, 20 : 30 v., en ook hij kon de taal der feiten niet loochenen. Natuurlijk kan men hiertegen niet inbrengen „wenn Saul weisz, dasz es so kommen wird, warum verfolgt er dann den David?" (Schulz). Want het is juist Sauls onredelijke haat die hem daartoe drijft, zoals hij zelf zal bekennen, 24 : 18, 26 : 21, vgl. 18 : 29, 19 : 1, 11. Saul verzet zich tegen Jahwe en diens vonnis, 15 : 26, maar ook tegen de man zijner keuze. ויכרתו enz. — vgl. 18 : 3, 20 : 8, 14—17, 42. De zin

van 18 a is niet anders dan dat David en Jonatan het eens gesloten verbond door herhaling van hun beloften bevestigden, ook nu onder aanroeping van Jahwe als getuige. לפני י' is niet „vor dem Efod" (Budde bij Schulz, vgl. König, Gesch. blz. 178 noot 1). וישב enz. — *en David bleef te Choresa* (althans voorlopig, zie vs. 24), *maar Jonatan ging naar zijn huis,* d.i. naar Gibea, zie bij vs. 16.

Op grond van het artikel van Eybers (zie bij 21 : 8) kan ten aanzien van de 4 Q fragmenten het volgende genoteerd worden. Het laatste woord van vs. 8 en de eerste woorden van vs. 9 (voorzover leesbaar) tot en met h [r^c^h] komen overeen met de MT. In vs. 10 „the visible part of the text agrees exactly with the MT" (nl. jsr'l tot en met š'wl); daaraan vooraf gaat een open ruimte, waarvan de oorspronkelijke inhoud onzeker is. In vs. 11 heeft 4 Q aan het begin een kleine open ruimte, te klein voor de eerste vraag van David (betreffende de burgers van Keïla). Daarom acht Eybers het mogelijk dat vs. 11 in 4 Q begon met we^c^atta (LXX: και νυν). Een concluderend we^c^atta aan het begin van deze vraag past evenwel slecht, vgl. Schulz. Ook kan de eerste vraag van David als de voornaamste (zie boven) moeilijk achteraan gekomen zijn. Overigens zou de inhoud van Davids gebed zakelijk gelijk blijven, daar de vraag in vs. 12 terugkeert. Hier stemt 4 Q geheel overeen met de MT.

In vs. 13 heeft 4 Q wrsch. [wjgd lšw]l in plaats van het perf. van de MT, maar deze „should be preferred" omwille van „the unusual construction". De betekenis is dezelfde. Inzake het getal (400 of 600) geeft 4 Q geen uitsluitsel.

Vs. 14 heeft misschien aan 't slot de naam jhwh, LXX Κυριος. In vs. 15 voorzover leesbaar steunt 4 Q de MT tegen de LXX. Het laatste woord van vs. 16 eindigt wrsch. op h; mogelijk stond hier dus jhwh (als in LXX en Targ) en niet 'elohîm (MT). In vs. 18 is alleen br van berîth zichtbaar.

19—28. *Zifieten verraden de schuilplaats van David, die ternauwernood ontkomt*

ויעלו enz. — het verbum correspondeert met ירד in vs. 20. Te vertalen is in plusq. (zie bij vs. 15 v.): *intussen waren er enige* (het lidw. ontbreekt) *Zifieten naar Saul gekomen te Gibea. Hun boodschap* (waarvan het begin letterlijk geciteerd is in Ps. 54 : 2) luidt הלוא enz., d.i. *houdt David zich niet bij ons verborgen in de bergholen te Choresa.* Over 'ח zie vs. 15. Een nadere (of andere — zie beneden) plaatsbepaling noemt *de hoogte van Chakila die zuidwaarts van de wildernis ligt.* De naam 'חח wordt door Med, Goldman en VdBorn in verband gebracht met de heuvelkam El-Kolah, 10 km ten O. van Zif, dit klopt echter niet op de localisering van Chakila in ons vs. (Overigens is de identificatie van Chakila zeer onzeker). ישימון schijnt in Num. 21 : 20, 23 : 28 een bepaalde streek ten N. van de Dode Zee — thans Ghor el-Belqa — aan te duiden, maar is overigens in poëtische teksten de naam voor een woest, onherbergzaam gebied (b.v. Deut. 32 : 10, Ps. 68 : 8). Goldman spreekt van „the barren country between the hills of Judah and the Dead Sea". Volgens 26 : 1 is de term ook van toepassing op een landstreek bij Zif. Volgens Schulz kunnen de plaatsnamen hier „nicht ursprünglich" zijn met het oog op vs. 22.

Maar David vertoefde nooit lang achtereen op dezelfde plaats. De bedoeling kan dan ook zeer wel zijn enkele schuilhoeken naast elkaar te noemen, aldus: *in de bergholen te Choresa of op de heuvel van Chakila.* ועתה leidt het verzoek in, waarbij de sprekers de uitdrukking bezigen לכל־אות נפשך, woordelijk = bij al uw zielsbegeren nl. לרדת, dus: *daar gij, o koning, met geheel uw hart begeert af te komen* (vgl. Med: „selon tout le désir qu'avait ton âme", evenzo Schulz; de strekking is niet conditioneel, zoals bij De Groot, VdBorn, Hertzb, de NV). Zij weten dat Saul niets liever wil dan David vangen, maar daarbij heeft hij hulp nodig. Welnu, daartoe bieden zij zich aan: *kom dan! en aan ons zij het hem in de hand des konings over te leveren.* Over הסגיר ביד zie bij vs. 14. De LXX heeft de ו vóór לנו verwaarloosd (προς ἡμας), maar verkrijgt zo geen goede zin voor het slot van vs. 20. Op deze wijze willen deze Zifieten gaarne de rol van „Schmutzfinken" (Asmussen) spelen, waarbij zij zich niet bewust zijn, dat God hen gebruikt om ten slotte niet David, maar Saul een nederlaag te bereiden. Merkwaardig is nu niet zo zeer dat Saul gretig op hun voorstel ingaat, maar vooral dat hij — „wie später der König Herodes gegenüber den Weisen" (id) — het masker der vroomheid weet te gebruiken. Hij zegt: *Gezegend moogt gij zijn door Jahwe* (over de constr. met ל zie Ges-K § 121 f), *omdat gij met mij begaan zijt* (wat hij van de hovelingen niet kon zeggen, zie 22 : 8; aldus VdBorn e.a.).

Vs. 22 is overladen en hoewel niet onvertaalbaar, toch wrsch. enigszins corrupt. Keil vertaalt letterlijk: „geht hin and gebt ferner Acht, und erkundet und sehet auf seinen Ort, wo sein Fusz hinkomt; wer ihn dort gesehen hat; denn man hat mir gesagt dasz er sehr listig ist". De bezwaren zijn in het kort (zie bij Smith en Schulz): *a.* שׁם behoort onmiddellijk op רגלו te volgen; *b.* de korte vraagzin מי ראהו staat dus in de weg en mist een waw cop.; de LXX heeft hiervoor ἐν ταχει (= מהרה ?), maar ook dit zou hier niet passen; *c.* uit zakelijk oogpunt is het bevreemdend dat Saul zou willen weten, wie David gezien heeft, en tevens dat hij David zelf te goed kende om het getuigenis van anderen nodig te hebben. Dit laatste argument snijdt echter geen hout, want blijkbaar slaat Sauls woord op inlichtingen van zijn spionnen, die hij letterlijk citeert. 22 slot luidt dus: *want hij gaat — zo is mij gezegd — zeer listig tewerk.* Over אמר (= men heeft gezegd) en het i-impf. ידעם zie resp. Ges-K § 144 d, 63 n). Saul is beducht dat David zelfs de Zifieten te slim af is en alweer een andere schuilplaats heeft opgezocht. Vandaar zijn opdracht in 22a: *Gaat heen, blijft paraat* (כון hif. zonder obj. is beharrlich sein, Köh-B); *geeft nauwlettend acht* (ודעו וראו ook 12 : 17; de sing. in 24 : 12; omgekeerde orde in vs. 23; het ene begrip versterkt het andere) *op de plaats waar hij* (lett. zijn voet) zich *ophoudt* [. . . .]. De woorden מי ר' zijn (met Caspari, De Groot, VdBorn) onvertaald gelaten, kunnen trouwens wel gemist worden. De reconstructie van Schulz draagt te zeer een conjecturaal karakter. Vs. 23 dikt het gezegde nog aan en maakt de indruk dat woordenrijkdom Sauls gebrek aan durf en zelfvertrouwen verbergen moet (vgl. Schneider). וראו enz. — in deze aanhef stemt LXX cod. B met MT overeen, maar overigens laat hij 23 a geheel weg. A heeft dit bewaard. Object van de imper. is niet David (Keil); מן duidt aan waar zij moeten zien en zoeken: *en neemt nauwlettend kennis van al de schuilplaatsen* (מ' is hapax leg., maar חבא hitp. is bekend uit 13 : 6, 14 : 11 enz.), *waar hij zich*

verborgen houdt; dan moet gij beslist weer bij mij terugkomen en ga ik met u mede. Over de uitdrukking 'אל־נ zie bij 26 : 4. Het perf. proph. והיה verleent aan Sauls oratorische uitspraak nog meer accent: *En zeker, indien hij in het land is* (over ישנו zie Ges-K § 100σ), *zal ik hem opsporen onder alle duizenden van Juda.* Met deze daverende woorden laat Saul de Zifieten gaan. De opmerking van Schulz dat zij niet teruggekomen zijn, schijnt niet ongegrond, zie echter bij vs. 25. In geen geval is er reden om met Hertzb aan het begin van vs. 24 een wajjāschûbû te plaatsen. Uit ויקומו enz. blijkt dat het niet Sauls bedoeling is te Gibea op hen te wachten: *toen braken zij op en gingen voor Saul uit naar Zif.*

„Nun beginnt eine wahre Jagd, ein rastloses Fliehen und Verfolgen in unwirtlichem Lande" (Schneider). Het wordt echt een illustratie van vs. 14. Davids positie wordt bepaald als *in de woestijn van Maon,* wrsch. = Chirbet (of tell) Maᶜin ten Z. van Zif, volgens Simons 15 km ten O. van ez-zahariyeh; het wordt in 25 : 2 en Joz. 15 : 55 genoemd naast Karmel (zie bij 15 : 12) en lag volgens Atlas, krt. 13 en 15 iets ten Z. van deze plaats, die zelf ook ten Z. van Zif lag. De woestijn strekte zich oostwaarts uit, want er volgt בערבה, dat hier niet (als b.v. Joz. 8 : 14) het Jordaandal kan aanduiden (zoals Goldman mogelijk acht), maar betekent *in de steppe, zuidelijk van de wildernis,* inderdaad dus in de nabijheid van Chakila, vs. 19. Volgens Hertzb is de ᶜarabah de „Ostabfall des Gebirges". Het levendige verhaal wendt de blik nu beurtelings naar vervolger en vervolgde וילך enz. — *toen Saul en zijn mannen aanrukten om (hem) te zoeken;* wrsch. is te lezen לבקשו (zie BH) en is de suffix-waw door haplografie uitgevallen. ויגדו enz. — *werd dit aan David gemeld* (vgl. vs. 9, 15) *en trok deze omlaag naar de rots.* Over הסלע straks meer. Ernstig bezwaar is er tegen וישב. Nadat eerst gezegd is dat David, die in de woestijn van Maon vertoefde, wegtrok naar een niet nader bepaalde rots, is het vrijwel zinloos hierop te laten volgen dat hij bleef in de woestijn van Maon, waar hij immers reeds was. Daarom is hier met verscheidene comm. een tekstcorruptie aan te nemen in die zin, dat וישב een lapsus is voor het relat. אשר. De LXX steunt deze lezing met την πετραν την ἐν τῃ ἐρημῳ, zie BH. Als wij dan vertalen: *die in de woestijn van Maon is,* verkrijgen wij tevens de onmisbare localisering van hassèlaᶜ. Uit een hoger gedeelte van de woestijn begeeft David zich naar een lager gedeelte (וירד), waar zich de bedoelde rots verheft. Volgens VdBorn is deze rots „een ravijn, een *wadi* met rotsachtige wanden ... waaruit het moeilijk is te ontsnappen." Hij vermeldt hierbij het door De Vaux genoemde ravijn van el-malaqi ten N. van Maon, vgl. ook Med. Maar vooreerst is een ravijn heel iets anders dan een rots. En ook: is het niet ondenkbaar dat David op die manier a. h. w. in de val gekropen zou zijn? De betekenis van 'ס „alleinstehender Fels, crag, cliff" (Köh-B) staat vast, b.v. Num. 24 : 21, Jes. 22 : 16; in casu spreekt ook de naam die men aan deze sèlaᶜ gegeven heeft, vs. 28 vergeleken met vs. 26, zeer sterk voor deze betekenis. Bij dit rotsgevaarte met zijn holen en grotten heeft David zich betrekkelijk veilig gewaand. Maar deze uitwijkmanoeuvre blijft voor Saul niet verborgen. Zonder twijfel hebben de Zifieten hem dit gemeld; zij kenden het terrein. וישמע enz. — *Saul hoorde dit en jaagde David na.* Deze komt nu eerst recht in het nauw. וילך behoort ook bij ודוד. Blijkbaar stond de rots vrij in de vlakte, want: *Saul*

trok langs de ene zijde van de berg en David met zijn mannen langs de andere zijde. De auteur gaat nu verder met participia. Hij laat David zien נחפז = „making haste to get away from Saul" (Goldman) en Saul c.s. עטרים enz. = „circling round (viz. the rock) to David" (id). חפז nif. ook 2 Kon. 7 : 16 en Ps. 48 : 6 van een overhaaste, angstige vlucht. Men ontvangt steeds de indruk dat David niet tegen Saul heeft willen strijden (zie boven bij vss. 9—10). Bovendien was Sauls leger zeker veel talrijker dan het zijne. Mogelijk heeft Saul zijn troepen in tweeën gesplitst, zodat Davids snelheid hem niet langer kon baten. Vs. 26 b zegt immers: *David trachtte in allerijl Saul te ontlopen, maar Saul en zijn mannen waren reeds op het punt David en zijn mannen te omsingelen* (עטר alleen hier en Ps. 5 : 13, in pi. meer frequent) *om hen te grijpen* — (27) *daar kwam een bode tot Saul met de tijding: Breek haastig op, want de Filistijnen zijn het land binnengevallen.* Ook בא is part. en zet de beschrijving voort, de nazin bij ויהי volgt eerst in וישב (Keil). פשט, een vijandige inval doen, ook 30 : 14 (ànders in 19 : 24). *Derhalve keerde Saul terug, (staakte) de vervolging van David en trok de Filistijnen tegemoet.* וישב is pregnant gebruikt en houdt niet alleen het terugkeren maar ook het afzien van verdere vervolging in, althans voor dat moment. Het verhaal laat duidelijk uitkomen dat Davids redding niet aan zijn eigen inspanning of slimheid te danken was. Jahwe gaf hem uitkomst en verijdelde ook nu Sauls toeleg (vss. 13 en 14). Hij gebruikt daartoe de Filistijnen, die hun kans waarnemen, nu Saul het hart van het land onbeschermd laat (vgl. Oosterhoff). על־כן enz. — *daarom noemt men die plaats: Rots der Scheiding.* 'מ, plur. van מחלקת = aandeel, afdeling, b.v. Joz. 11 : 23, 18 : 10. VdBorn vertaalt letterlijk „rots der afdelingen", maar wat zegt dit? Keil leidt 'מ af van חלק I = glad zijn, en vertaalt „der Glattheiten, d.i. der Entschlüpfung, des Entkommens" (vgl. de NV), maar de uitkomst was voor David niet aan die rots te danken. De naam is niet overduidelijk, maar in de regel wordt hij toch verklaard als slaande op het feit dat de rots Saul van David gescheiden hield en dus afgeleid van חלק II = verdelen, zie de lexica (aldus Luther, de LV, Smith, Schulz, Goldman, Med, De Groot, vgl. Sikkel, blz. 215 „een muur tussen Saul en David"). De plur. geeft de voorstelling dat beide partijen meermalen om de rots heen getrokken zijn, voordat de beslissing viel. Kö.Wb vertaalt „vom Auseinandergehen", maar dit bevredigt nog minder. Hoofdzaak is dat deze rots „ein Denkmal der Bewahrung Davids (ist) geworden" (Hertzb).

HOOFDSTUK 24

David slaat de verzoeking af om Saul te doden en beweegt hem zijn schuld te erkennen

Literatuur: Is. Querido, Saul en David; uitg. Tooneelbibliotheek, o.l.v. L. Simons (1914).

1—8. *David spaart Sauls leven te Engedi*

Vs. 1 werd in vroegere Hebr. edities en wordt nu nog in de Engelse AV en RSV als vs. 29 bij cap. 23 gerekend, zie Smith. Volgens Schulz is dit minder juist, het fungeert als inleiding bij het nu volgend verhaal. (VdBorn acht vs. 1 „redactioneel", doch vs. 2 wijst duidelijk terug naar 23 : 27 v.). ויעל enz. bericht: *David echter trok vandaar en hield zich op in de bergholen van Engedi.* עין־גדי = „Bocksquelle" (Kö.Wb) is Joz. 15 : 62 een stad van Juda aan de westkust van de Dode Zee, hemelsbreed op dezelfde hoogte als Zif, zie Atlas, krt. 13, 15; de naam is bewaard in de oase Ain-Dzjidi, zie Van Deursen in BE; idem in *Palestina het land van de Bijbel,* Bosch en Keuning, 1946, blz. 88, 96 v. David is hier ver van de onbetrouwbare Zifieten en ook deze omgeving, in vs. 2 מדבר ע' genoemd, is rijk aan kegelvormige heuvels en natuurlijke burchten, zie Atlas, foto 32; ook illustratie no. 6 in Zoals er gezegd is, dl. 9, blz. 125. Over מצדות zie bij 23 : 14. Maar ook Saul zit niet stil, zie 23 : 23. Het incident met de Filistijnen heeft hem niet lang opgehouden, en *nadat hij teruggekeerd was van de vervolging* van deze plunderbende ontvangt hij de tijding van Davids verblijfplaats. ויקח enz. vermeldt Sauls maatregelen voor een „grootscheepse expeditie" (VdBorn). Of bij de *drie duizend mannen, uitgelezen uit geheel Israël,* ook Judeeërs waren, valt te betwijfelen (vgl. Oosterhoff), maar in elk geval is duidelijk dat het voor Saul gaat om een staatsbelang, waarbij heel Israël betrokken is (vgl. De Groot). Ook nu zal hij echter ervaren, dat God niet altijd is „mit den stärkeren Bataillonen" (Hertzb). על־פני is hier wrsch. niet (zoals 15 : 7) geografisch bedoeld (De Groot, VdBorn: ten O. van); *bij de Steenbokrotsen* (NV). Afbeelding van de steenbok bij Van Deursen, blz. 90 v. Deze diersoort komt nu nog voor bij Engedi, zie de comm. en BE. ויבא enz. — *zo kwam hij bij de schaapskooien aan de weg.* De ג' צאן waren wrsch. „caves with a rough stone wall round the entrance serving for shelter in bad weather" (Goldman), vgl. Num. 32 : 16, 24. Köh-B vertaalt „Steinpferch" (Rehm). De tekst geeft nu de indruk dat bij de woorden *en daar was een spelonk* moet worden gedacht aan een „Eingangsraum", waarmede dieper gelegen grotten „oft durch halbverschüttete Gänge" (Hertzb) verbonden waren. Een bepaalde poging om deze spelonk te identificeren wordt door Keil afgewezen, vgl. Leimb. ויבא enz. — *Saul trad naar binnen om zijn voeten te bedekken.* להסך את־ר' is een eufemistische uitdrukking voor „zijn natuurlijke behoefte doen", ontleend aan „l'usage des Orientaux" (Med) om bij het neerhurken de wijde, lange mantel over hun voeten te laten vallen. In afwijking van deze door alle comm. voorgestane verklaring vertaalt Köh-B (op grond van de gelijkstelling met het Akkad. sakāku, OLZ 29, 645), „die Beine spreizen", dus: wijdbeens gaan staan. Maar het Hebr. verbum סכך hif. betekent beschutten, afschermen, Ex. 40 : 21, Ps. 5 : 12, 91 : 4. Het feit wordt vermeld (niet om Saul min of meer belachelijk te maken — Schulz, maar) omdat het een wezenlijk element is van het verhaal en tot verstand van hetgeen volgt onmisbaar. Zonder grond denkt Asmussen, dat Saul zich te slapen legde; evenzo Van Maanen, blz. 62 v., Querido, blz. 78 v. Blijkbaar is Saul op dit moment alleen, vgl. Ri. 3 : 24. Het slot van vs. 4 brengt spanning in het verhaal: *maar David en zijn mannen zaten in het binnenste gedeelte van de spelonk.*

ירכתי heeft deze betekenis ook Ps. 128 : 3, Amos 6 : 10, aldus Ges-B, Kö.Wb. Schulz e.a. Het gaat in casu om een grot van geweldige afmetingen en een groot aantal ruimten, zie boven. Saul is dus wel vrij goed ingelicht over Davids gangen, alleen — nog niet nauwkeurig genoeg: „Er ahnt nichts davon dasz Jahwe ihn in diesem Augenblick in Davids Hand gegeben hat" (Hertzb).

Voor *Davids mannen* (het gaat hier over hen, die in Davids nabijheid zaten en Saul konden waarnemen) staat dit niet alleen vast, maar zij zien er ook een duidelijke aanwijzing in, aan welke David gehoor moet geven. Zij zeggen: הנה enz. — *dit is de dag waarop* (niet: waarvan — NV e.a.) *Jahwe tot u zegt: Zie, Ik geef uw vijand in uw hand, doe met hem zoals u goeddunkt.* Met het qerê is te lezen איבך (zie BH), het gezegde slaat duidelijk op Saul alleen. Men kan אשר ook vertalen door „dat" (De Groot). Het is dan ook niet juist dat de mannen hier een vroeger gegeven „Gottesspruch" aanhalen, zoals Hertzb mogelijk acht. Anderen (Smith, Caspari, VdBorn, Gutbrod) laten zich sterker uit; Keil, Schulz en Med (niet „le jour dont", maar „le jour où il te dit") verwerpen deze gedachte. In 9 : 17, 23 en Num. 10 : 29 (genoemd door Ges-K § 138 b) is blijkbaar een verwijzing naar een eerder gesproken woord, hier niet (Caspari noemt Ri. 4 : 6, maar dit is niet tot David gesproken); vgl. ook Goldman die vertaalt „in which" (dit met een beroep op Driver) en verklaart: „the occasion itself is interpreted by David's men as an indication of God's purpose to deliver Saul into his hand" (hetzelfde gebruik van אמר als interpretatie van de feitelijke toestand ook in 26 : 19, II 3 : 18, 5 : 2, zie Comm. t.p.). Zij wijzen David dus op de providentiële beschikking, die hij niet ongebruikt mag laten. In hoeverre hun woorden ingang gevonden hebben en David het er moeilijk mee gehad heeft, blijkt op geen enkele wijze. Uit tekstcritisch oogpunt is het allerminst verantwoord om vs. 5 b en 6 te verplaatsen en in te voegen tussen 8 a en 8 b (zoals BH voorstelt). Daardoor beneemt men zich ook de juiste blik op hetgeen zich in dit moment heeft afgespeeld, zie vooral Gutbrod. Uit het verhaal is duidelijk dat David in eerster instantie niets heeft geantwoord. Er was ook geen tijd voor een woordentwist. De tekst zegt alleen ויקם enz.: *David echter stond op en sneed ongemerkt een slip van de mantel, die Saul droeg.* בלט sluit hier „secretly" en „noiselessly" beide in (vgl. De Boer); evenzo Ruth 3 : 7, anders dan in 18 : 22. אשר ל׳ pleit tegen de gedachte dat Saul de mantel had afgelegd (Keil); dit was trouwens geen gewoonte, zie vs. 4. Wat David deed had ten doel om Saul een bewijs (Goldman: „a tangible proof") te kunnen tonen van het gevaar waarin deze verkeerd had. In vs. 6 is de tekst wrsch. aan te vullen met המעיל vóór אשר, zie BH. 6 a zegt: *doch daarna bonsde Davids hart* (dezelfde uitdrukking in II 24 : 10; hart is „hier zoveel als: geweten" — Von Meijenfeldt, blz. 31). De reden daarvoor, nl. het afsnijden van de slip, noemt Schulz „nichtssagend", en dus 6 b een „Beischrift". Ten onrechte want niet alleen gevoelde David dit zelf als „un manque de respect" (Med), maar ook was volgens oosterse opvatting de band tussen de persoon en zijn kleed zeer innig (zie VdBorn en vgl. 18 : 4) en gold „in assyrischen Rechtsurkunden" de zoom of slip als symbool van „die Persönlichkeit des Trägers" (Schneider).

Het pleit dus voor Davids „Gewissenhaftigkeit und Feinfühligkeit" (Budde, bij Schulz e.a.), dat hij zich verontrust gevoelt over deze „Eingriff in Sauls

Sphäre" (Hertzb). Voor zijn mannen die hem met het mes in de hand hebben zien wegsluipen, is zijn daad een hevige teleurstelling. Tot hen zegt David: חלילה לי (welke uitdrukking ditmaal niet door מן, maar door אם gevolgd wordt, zie Joüon § 165 k, ook II 20 : 20) en hij versterkt dit nog door מיהוה, dus: *daarvoor moge Jahwe mij bewaren dat ik dàt doen zou aan mijn heer, de gezalfde van Jahwe.* Davids motief om Saul te sparen is dus niet een zekere sportieve ridderlijkheid of edelmoedigheid (vele comm. stellen dit op de voorgrond, zie echter Hertzb), maar het bewustzijn dat Saul als Jahwe's gezalfde alleen aan zijn God toebehoort en dus onschendbaar, onaantastbaar is (zie vooral Gutbrod, en vgl. bij 10 : 1). In diepe bewogenheid herhaalt hij zijn woorden. Stellig heeft hij de kracht van de verzoeking in al haar scherpte gevoeld, mogelijk ook in een flits de funeste gevolgen van zulk een koningsmoord gezien, maar hoe dan ook, hij heeft haar in Gods kracht doorstaan: hij màg en hij wil ook niet zijn recht in eigen hand nemen en toont juist zo de gehoorzame dienaar van Jahwe te zijn. „Dit is een groot moment in het leven van David" (Langman). Hij is vooral hier ook type van Christus, zie Schneider, Gutbrod. Tevens toont hij zich echt een leider. Hij beheerst zijn volgelingen. וישׁסע is een sterke uitdrukking; de qal betekent splijten; de pi. in Lev. 1 : 17 en Ri. 14 : 6 uiteenscheuren (zonder geheel in tweeën te verdelen); de enige andere plaats is ons vs„ waarvoor Köh-B opgeeft: schelten (Driver), befehlend zurufen (Yahuda) en auseinandertreiben. Deze laatste betekenis (Eng.: to disperse) wordt door Köh-B aan De Boer toegeschreven, maar De Boer zelf vertaalt „David disproved the words of his men". Tegen deze vertaling zijn ernstige bezwaren: 1. obj. van het verbum is אנשׁיו cum nota acc.; 2. בד׳ duidt niet het obj. maar het middel aan; 3. de vertaling disproved (= weerlegde — G.) is geheel zonder grond. Zelf noemt de Boer (in een uitvoerige aant.) ook „to dislocate, deprive of power". Dit is meer in overeenstemming met de grondbetekenis splijten. Terwijl de mannen naar voren drongen om zelf toe te slaan heeft David door hen op strenge wijze (zij het op fluistertoon) toe te spreken hen teruggestuurd en tegelijk uiteengedreven, bijna kan men zeggen: weggescholden. We vertalen: *en David dreef hen met (harde) woorden terug en liet hun niet toe Saul te overvallen.* ושׁאול enz. — *intussen stond Saul op en ging hij de spelonk uit, de weg op.*

9—16. *Davids apologie*

ויקם enz. — de LXX heeft de tekst vereenvoudigd, onder meer door het frequente אחרי־כן te vertalen met ὀπισω αὐτου en ויצא te negeren (althans in cod. B), maar de MT (ook het ketîb מן־ה׳) staat vast (vgl. Schulz; anders BH, Med), dus: *daarna stond David op, trad de spelonk uit en riep Saul na: mijn heer de koning!* David brengt Saul eerbiedig hulde in de gebedshouding, ויקד ook Ex. 34 : 8. (Over de gebedshouding zie De Vaux, dl. II blz. 392). Hij *knielde met het aangezicht ter aarde en boog zich neder* (vgl. II 9 : 6 met ויפל). Klaarblijkelijk bevonden Sauls soldaten zich op enige afstand; bij deze ontmoeting zijn dus geen getuigen (anders dan in 26 : 14 v.v.), al is het mogelijk dat b.v. Abjatar in de spelonk heeft geluisterd. למה enz. — *waarom leent gij het oor aan wat (sommige) mensen zeggen* (אדם coll. gebruikt, is bijna =

men): *zie, David beraamt uw verderf?* Dat deze vraag slechts als „morgenländische Höflichkeit" (Schulz, vgl. Goldman) is te beschouwen, is te veel gezegd. Zeker, Sauls achterdocht tegen David kwam voort uit zijn eigen geest (22 : 8, 13), maar dat er personen geweest zijn die deze instelling van Saul bevorderden en David bij hem belasterden (in 26 : 19 spreekt David nog veel sterker), wordt ook bewezen door het optreden van Doëg (22 : 9 v., 18 v.) en van de Benjaminiet Kus, zie Ps. 7 : 1, 4—6 (vgl. J. Ridderbos, Comm. op De Psalmen I blz. 63 v. en N. H. Ridderbos, K.V. van De Psalmen t.p.). Men denke ook aan de Zifieten, 23 : 19. הנה — als Saul nu zijn eigen ogen maar geloven wil, kan hij zich van het tegendeel overtuigen. Uit het feit dat hij David opeens bij de ingang van de spelonk ziet, die hijzelf pas verlaten heeft, blijkt zonneklaar: *dat Jahwe u zo juist* (dit moet de zin zijn van היום naast het voorafgaande היום הזה) *in mijn hand gegeven had.* Het volgende ואמר wekt bij enkele comm. enige bedenking, omdat zij niet kunnen aannemen, dat Jahwe als subj. bedoeld kan zijn, om welke reden zij met het onpersoonlijke „men" vertalen (zo b.v. Keil, Med, Gutbrod). De zin loopt echter gewoon door en verandering van subject zou toch op enige wijze aangeduid moeten zijn of er had plur. ואמרו (Ges-K § 112 rr) moeten staan. De Vulg schijnt וָאֹמַר gelezen te hebben (et cogitari), maar van zichzelf zegt David juist het tegendeel. De LXX met καὶ οὐκ ἐβουλήθην is voor Smith, Leimb e.a. een reden tot emendatie (zie BH), maar dan laat men David tweemaal hetzelfde zeggen. De tekst laat ons geen keus, maar laat dan ook deze opvatting toe, dat Jahwe door de schikking van de omstandigheden David *(als 't ware) gezegd had* en feitelijk de gelegenheid gegeven had Saul *te doden* (aldus De Groot, Schulz, Rehm; zie over dit gebruik van אמר bij vs. 5). In להרגך blijft de ŏ-klank in de penultima (Ges-K § 9 v.). David gaat verder: ותחס, impf. cons. van חוס, waarin de 3e pers. fem. alleen te verklaren is door aan te nemen dat „durch Abirren zu עליך (id § 144 o) een עיני (= mijn oog) is uitgevallen, aldus vele comm. die wijzen op de frequentie van deze uitdr. vooral in Deut. en Ezech., maar ook Gen. 45 : 20. Anderen willen op grond van de LXX de 1e pers. אחס lezen (zie BH). De Vulg heeft oculus. Zakelijk is er geen verschil. Uit de grondbetekenis „fliessen", nl. van tranen (Köh-B) is af te leiden de betekenis „erbarmend ruhen auf, schonen" (Ges-B, Kö.Wb), dus: *maar mijn oog verschoonde u en ik zeide: ik zal mijn hand niet slaan* enz. Als overtuigend bewijsstuk toont David nu de slip en zegt ואבי enz. — *en, vader, zie, ja, zie toch de slip van uw mantel in mijn hand.* Als schoonzoon mocht David met het volste recht Saul vader noemen; zijn beroep op diens geweten is daardoor des te meer dringend: Saul moge zijn hárt laten spreken. De inf. constr. בכרתי wordt voortgezet in een verb. fin. ולא ה' (Joüon § 124 q), het is één begrip: *daaruit dat ik . . . afgesneden heb zonder u te doden, kunt gij duidelijk opmaken* enz. (vgl. de NV); over דע וראה zie bij 23 : 22. Deze trek in het verhaal klopt geheel op vss. 5—8. Na רעה heeft פשע de minder algemene betekenis van rebellie, oproerige gezindheid. Inderdaad had David geen enkele daad van actief verzet tegen Sauls gezag bedreven. ולא enz. is niet meer afhankelijk van כי. David maakt hier de balans op: *ik heb niets tegen u misdaan, maar gij legt het erop toe mij het leven te benemen.* צדה, alleen nog Ex. 21 : 13, wijst op een bewust oogmerk. Becker vertaalt zeer letterlijk: belaagt ge mijn leven, om mij dat te benemen (blz. 19).

In weerwil van het gezegde betuigt David echter dat hij er niet aan denkt zijn recht in eigen hand te nemen. ישפט is het best als iuss. op te vatten: *Jahwe moge oordelen tussen mij en u, Jahwe moge mij aan u wreken, maar mijn hand zal u niet aanraken.* Deze verzekering betekent niet dat David twijfelt aan de rechtvaardigheid van zijn zaak. Hij geeft die vertrouwend aan Jahwe over, vgl. vs. 16. Maar dat hij niet vervuld is met wraakplannen onderstreept hij nog eens door het aanhalen van een spreekwoordelijk gezegde uit vroeger tijd. קדמני is adj. en betekent voormalig, vroeger. Daar 'מ (= spreuk) in statu cstr. vóór 'הק staat, zal dit in casu als subst. bedoeld zijn (= „die Vorfahren, the ancients", Köh-B en is wrsch. met Kittel BH e.a. de plur. ִים— te lezen (haplografie). De inhoud is eenvoudig. 'מר enz. wil zeggen: *van goddelozen komt* (nl. is niet anders te verwachten dan) *goddeloosheid.* Voor ons besef is de weergave het duidelijkst, als we 14 a nu laten volgen: — *zoals de spreuk van de vaderen zegt — maar mijn hand zal u niet aanraken.*

De strekking van het citaat is duidelijk niet een insinuatie aan het adres van Saul (VdBorn, die het zonder grond aan „een latere lezer" toeschrijft), maar dient tot bevestiging van Davids onschuld: ware hij een boosdoener, dan zou hij een boze daad gedaan hebben, maar dat is hij blijkbaar niet (vgl. De Groot, Goldman, Leimb), de spreuk is dus niet op hem van toepassing. Rehm e.a. verwijzen terecht naar Jezus' woord over slechte bomen, Matth. 7 : 17 v. Wat Saul David aandoet, is echter niet slechts onrechtvaardig, maar is het eigenlijk ook niet wat dwaas en haast lachwekkend? Dit ligt in de vragen אחרי מי enz., waarbij scherp uitkomt „the effective contrast" (Goldman) tussen מלך י' en een onaanzienlijk en machteloos man, die te vergelijken is bij *een dode hond!* (hetzelfde beeld in II 9 : 8, 16 : 9), al is dit met oosterse overdrijving gezegd, wat ook geldt van het andere beeld: פרעש, dat alleen nog 26 : 20 voorkomt, het wordt afgeleid van een stam die „mischfärbig, aschfärbig sein" betekent (Köh-B). De betekenis is duidelijk vlo (pulex irritans), met אחד wordt dit *een enkele vlo!* De hond is in het Oosten niet de vriend van de mens, maar een onrein, veracht dier, zie Bruijel in BE. Het beeld van een vlo lag in Davids geval zeer voor de hand, zie De Groot. Maar wat voor zin had het nu om tegen zó'n nietige en toch ook onschadelijke tegenstander te velde te trekken als koning van Israël met duizenden uitgelezen soldaten? David gaat dit niet verder uitwerken maar besluit met een beroep op Jahwe als דין = rechter, alleen nog Ps. 68 : 6. *Doch Jahwe moge scheidsrechter zijn en oordelen tussen mij en u; Hij moge toezien, mijn zaak beslechten en mij tegenover u recht verschaffen.* In de woordkeus is er verwantschap met het slot van Hanna's lofzang, 2 : 10. Vs. 16 is niet puur een herhaling van vs. 13, maar spreekt nog sterker en bevat de kern en hoofdgedachte van heel Davids apologie. Een bepaalde moeilijkheid was voor hem dat hij zich niet op zijn (geheime) zalving kon beroepen. Maar ook dit legde hij in Jahwe's hand. Zie verder nog aan het slot.

17—23. *Saul erkent zijn schuld en Davids recht op de troon*

ככלות of een andere vorm van כלה pi. wordt vaak gevolgd door לדבר, b.v. Gen. 17 : 22. Nadat David geheel uitgesproken is zegt Saul הקלך enz. — *is dat*

uw stem, mijn zoon David? Schulz en VdBorn houden deze vraag voor een Zusatz uit 26 : 17. Daar is zij op haar plaats omdat het nacht is, in cap. 24 is het dag. Deze redenering is al te theoretisch, rekent niet met Sauls diepe ontroering. De vraag is eigenlijk niet bedoeld als verzoek om inlichting (ook niet in cap. 26), maar is een uiting van Sauls emotie die ook uitkomt in וישׂא enz. — *daarop begon Saul luid te wenen.* Saul had David in lang niet gezien, nu hij hem, van wie hij zoveel gehouden had, 16 : 21 (vgl. Querido: „mijn haat is liefde", blz. 62) opeens weer van nabij ziet en hoort, is hij zijn gevoel niet geheel meester. 't Is of er een scheidsmuur wegvalt en hij daardoor de werkelijkheid zuiver ziet en open staat voor Davids woorden, vgl. Schelhaas. Zo is te verklaren zijn royale erkentenis: צדיק enz. — *gij zijt rechtvaardiger dan dan ik, want* enz. Na ואת in 19 a schijnt ה (door haplografie) uitgevallen te zijn. הגדת slaat terug op het tonen van de slip (vs. 12) en mag in geen geval vervangen worden (zoals BH wil, ook De Groot; de LXX steunt de MT): *gij toch hebt zoëven* (vgl. dezelfde uitdrukking in vs. 11) duidelijk getoond welke weldaad gij mij bewezen hebt („ceque tu m'as fait de bien", Joüon § 127 b).

טובה wordt verklaard door את-אשׁר enz., d.i. namelijk, of liever: *daarin dat gij — hoewel Jahwe mij in uw hand had overgeleverd — mij niet hebt gedood.* Saul erkent met deze woorden niet alleen zijn eigen ongelijk tegenover David, maar ook tegenover Jahwe, die blijkbaar aan Davids zijde staat. In opperste verbazing vraagt hij: וכי (onnodig dit te vervangen door ומי, zoals Ges-K voorstelt § 112 hh noot). Het subj. is אישׁ, dus: *wanneer iemand zijn vijand in zijn macht heeft* (deze betekenis van מצא ook 23 : 17, 31 : 3, vgl. Ps. 21 : 9; aantreffen is te neutraal), *zal hij hem dan ongehinderd laten gaan?* (woordelijk: op een goede weg, dus ongedeerd (vgl. Med: en paix). Volgens De Boer schijnt vs. 20 „to be a proverb, ultimately applied to the situation of our story" (vgl. VdBorn). Dit is mogelijk; in elk geval dient men erbij te denken: toch hebt gij, David, dit gedaan, zelf zou ik het niet gedaan hebben. Saul kan zijn dankbaarheid niet treffender betuigen dan door de zegenwens: *Jahwe moge u* (letterlijk: goed vergelden, dus) *belonen voor hetgeen gij mij op deze dag gedaan hebt.*

Eigenlijk had hier moeten volgen een dringend verzoek van Saul aan David om terug te keren, met een belofte van volledig eerherstel (zie verder beneden). In plaats daarvan komt Saul met een beroep op Davids grootmoedigheid voor zijn eigen nageslacht. Uiterst merkwaardig is zijn erkenning van David als toekomstig troonopvolger. Met ידעתי bevestigt hij Jonatans woord uit 23 : 17. *Welnu, zie, ik weet dat gij zeker koning zult worden en dat het koningschap over Israel in uw hand bestendig zal zijn.* Het קמה enz. is „a poignant echo of" (Goldman) לא־תקום in 13 : 14: De uitspraak van Schulz „so kann Saul unmöglich zu David gesprochen haben" (evenzo VdBorn) is niet anders dan een petitio principii. Men kan vragen waarom niet? Nu hij voor de zoveelste maal — thans bijna aan den lijve — heeft ervaren, dat David door goddelijke bescherming voor hem ongrijpbaar en onaantastbaar is, kan zelfs hij niet meer loochenen dat deze door Jahwe voor het koningschap bestemd is. Het behoort juist geheel bij het beeld van Sauls (mogen we zeggen: gespleten?) persoonlijkheid, zoals de auteur die ons laat zien, dat hij in een

moment van inkeer de waarheid toestemt van de feiten waar hij in de regel niet áán wil, waartegen hij zich gewoonlijk met alwat in hem is verzet, nl. dat hij als de verworpene wijken moet voor Gods verkorene, zoals hem door Samuël was aangekondigd, 15 : 28. Zulk een moment is het nu bij de spelonk van Engedi. De wijze, waarop Saul van deze ontmoeting gebruik maakt, is tekenend voor zijn persoon. Het gaat hem niet om Israël, maar om zijn huis, om zijn naam. Hij zoekt een waarborg dat deze gespaard zullen blijven, als David aan de macht komt, vgl. 20 : 15. ועתה enz. — *zweer mij dan nu bij Jahwe* enz. Uitroeiïng van de nakomelingschap is een oordeel, dat ook uitdelging van de naam tengevolge heeft, vgl. II 14 : 7. De Groot signaleert in vs. 22 een woordspeling: š-m-d, š-m. Hoewel Saul het er allerminst naar gemaakt heeft, is David bereid tot het zweren van deze eed, die betrekkelijk „wertlos" (Schneider) is, daar hij reeds de wraak in Gods hand gelegd heeft. Jahwe zelf heeft aan deze eed niet zijn zegel gehecht, zie II 21 : 1—9 en de Comm. t.p. blz. 388; vgl. ook Schneider, Kroeze. — Het slot van het verhaal is sober maar veelzeggend. וילך en עלו tonen dat Saul en David niet samen blijven, maar elk zijns weegs gaan: *Saul naar zijn huis, David en zijn mannen op naar de rotsburchten*. Niet zonder een zweem van humor vertaalt de Vulg: ad tutiora loca. Inderdaad was het voor David c.s. veiliger in de mesûdah (nadere aanduiding ontbreekt; Keil: ‚das Gebirgsterrain der Wüste Juda"; zie bij 22 : 4) dan in Sauls residentie. Hoewel deze momenteel van de expeditie tegen David afziet, is „die Erleichterung" voor laatstgenoemde „ein verhaltnismäszig mageres Ergebnis" (Hertzb). Een volledige verzoening heeft niet plaats gevonden. Dit kon feitelijk ook niet omdat het niet ging om een persoonlijke onenigheid, die zij moesten bijleggen. „Zwischen Saul und David musz eine Entscheidung gefällt werden, die Menschen nicht fällen konnen" (Asmussen). Beide zijn instrumenten in de hand van Jahwe, de Koning van Israël. David wil die goddelijke leiding volgen, maar Saul weigert dit en gaat zo „de ondergang tegemoet" (Langman). Echter niet ongewaarschuwd, want heel Davids toespraak, vss. 9—16, is een appèl op zijn geweten. Daarom is het ook beslist ernaast, dat Davids „Ergebenheitsbezeugungen", zijn huldigen van Saul, de namen heer en vader, evenmin wezenlijke inhoud hadden als Sauls „Tranenströme" (Schulz). Bij Saul hebben wij met een voorbijgaande weke stemming te doen, waarop geen wezenlijke ommekeer volgt (Kroeze; zie 26 : 1 v.), terwijl hij ook niet de hand der verzoening uitstrekt. Had David dan zonder te rekenen met „l'inconstance maladive du roi" (Med), zijn mannen moeten afdanken en zich weerloos in Sauls nabijheid wagen? Dat mocht hij niet. Na de betuiging uit Sauls eigen mond dat hij koning zal worden, vs. 21, is er voor hem maar één weg: wachten op Gods tijd in de wetenschap: Jahwe zal zijn woord bevestigen.

HOOFDSTUK 25

Dood van Samuël. David ontmoet Abigaïl en huwt haar

Over het thema van dit hoofdstuk zie bij vs. 11.

Vs. 1 a staat enigszins op zichzelf, behoorde volgens Caspari oorspronkelijk bij het verhaal van cap. 24 (a.w. blz. 304), evenzo Gutbrod. Voor dit gevoelen zijn echter geen zakelijke gronden. De mededeling van Samuëls dood houdt evenmin verband met het in vss. 2—42 volgende verhaal en „moet (dus) wel chronologisch bedoeld zijn" (De Groot). De meeste comm. stemmen hiermede dan ook wel in. De auteur heeft ongetwijfeld goede grond gehad om het bericht juist hier in te lassen. De tekst luidt heel sober וימת ש׳, *toen stierf Samuël.* Na 19 : 24 was hij niet meer genoemd, zijn taak was volbracht. Van betekenis is het vervolg met כל־ישראל als subject: *en geheel Israël kwam bijeen en bedreef rouw over hem.* Hertzb noemt Samuël „den grand old man" en merkt hier op: „es gibt eben nicht nur Saul und David; es gab auch noch Samuel und damit ganz Israel". Algemeen wordt beseft dat een groot man-van-God, die sterk aan Mozes herinnerde, is heengegaan en men kwam „aus allen Gegenden Israels" (Schulz) om hem de laatste eer te bewijzen. Hoe lang het rouwbedrijf geduurd heeft, is niet vermeld; in 31 : 13 en Gen. 50 : 10 is sprake van zeven dagen, in II 1 : 11 v. „tot de avond". Over rouwgebruiken zie De Vaux dl. I, blz. 113 vv. Samuël wordt begraven *in zijn huis te Rama,* vgl. 28 : 3. Hetzelfde vermeldt 1 Kon. 2 : 34 van Joab. Een vaste regel was dit niet, zie b.v. II 2 : 32 Asaël). Tot het huis werd ook het erf gerekend, zie Keil, VdBorn, Goldman. In tegenstelling met onze tekst wijst de traditie „minstens sedert de zesde eeuw na Christus" (De Groot) Samuëls graf aan in en-nebi-samwil. Over de ligging van Rama zie bij 1 : 1, over de chronologie van Samuëls leven § 6. Ons vs. is een sterk getuigenis voor het gevoelen, dat de auteur de gebeurtenissen uit deze tijd in historische volgorde heeft gerangschikt, zie ook bij 21 : 1 v., 11. Men heeft blijkbaar zich steeds herinnerd dat bij Samuëls levenseinde en begrafenis, koning Saul niet erop uitgetrokken was om David te zoeken. David heeft een korte tijd rust gehad, 24 : 23. ויקם enz. bericht nu: *David brak op en daalde af naar de woestijn Paran.* De LXX heeft in plaats van deze naam Μααν (cod. A heeft Φαραν) en het is zeer verleidelijk aan te nemen dat inderdaad de woestijn Maon bedoeld is, zie vs. 2. BH wijst ook op het getuigenis van somm. mss en wil מעון lezen, evenzo Schulz, Hertzb e.a. De Groot wil lezen המדבר. De lezing van LXX lijkt echter heel veel op een correctie (VdBorn) en men staat voor de vraag: indien de oorspr. tekst maᶜōn had, hoe zou dit dan in paʾrān veranderd zijn? Over de ligging van de woestijn van Maon zie bij 23 : 24. De uit Num. 13 : 3 en elders bekende woestijn Paran lag ver ten Z. van Maon op het Sinaïtisch schiereiland, Num. 13 : 3, 26, buiten het stamgebied van Juda. Zie Atlas, krt. 9. Men zou dus bij handhaving van de MT moeten aannemen dat 1 b spreekt van een kort incidenteel verblijf van David in Paran, gevolgd door een lang verblijf bij Maon, zie vss. 7, 15 v.

Maar David mocht Juda niet verlaten, 22 : 5. Een tocht naar deze woestijn Paran is dus vrij dubieus. Volgens Med kende Josephus „un ravin de Pharan ... non loin de Maon". Misschien is dit de oplossing.

2—8. *David vraagt Nabal om een feestgave*

Vs. 2 bestaat bijna geheel uit nominale zinnen, een uiterst zeldzaam geval bij de aanhef van een verhaal, daar zelfs een ויהי ontbreekt, geheel anders 1 : 1, 9 : 1 (zie Smith, VdBorn). De voorstelling is echt plastisch: „*(er was) een man in Maon; zijn bedrijf was te Karmel,* zie bij 23 : 24 en 15 : 12. Verder והאיש enz. — *en die man was heel rijk: hij had drieduizend schapen en duizend geiten;* wat kleinvee betreft dus wel veel minder dan Jobs zeven duizend stuks (Job 1 : 3), maar toch een zeer aanzienlijk getal. Voor grootvee is de streek niet geschikt, vgl. Schulz. Wel had Nabal naar het schijnt (vs. 18) „een gemengd bedrijf" (Schoneveld in BEH, blz. 228). ויהי enz. vertelt: *en hij was bij het scheren van zijn schapen te Karmel.* Eerst nu volgt zijn naam נבל = dwaas; volgens Keil zal dit een bijnaam geweest zijn, maar dit wordt door vs. 25 weersproken. De Groot zegt: „de ouders bedoelden bij deze naamgeving het omgekeerde", maar waarop berust dit? Het ligt meer voor de hand dat de ouders bij de naamgeving niet bepaald consciëntieus tewerk gegaan zijn; er zijn nu eenmaal ook dwaze ouders. Leimb wijst op de Romeinse naam Brutus. In elk geval heeft de naam een ongunstige zin, zie II 3 : 33, 13 : 13, Deut. 32 : 21, Ps. 14 : 1, Jes. 32 : 5 vv., en W. H. Gispen, die in KV van Spr. 17 : 7 de omschrijving geeft: „een nābāl is een decadente figuur, onverstandig, maar ook slecht, goddeloos ... (hij) heeft noch de HERE, noch zijn naaste lief", vgl. Gutbrod. אביגיל = (mein) Vater ist (Quelle von) Jubel" aldus Kö.Wb, die meent dat אבי op God moet slaan en vergelijkt met de Fen. naam Abibaᶜal (deze naam wil Caspari, blz. 324, zonder grond ook in ons hoofdstuk lezen). In vs. 32 en II 17 : 25 vindt men de nevenvorm אבִגַל. Abigaïl wordt getekend als טובת־שׂכל, een zeer verstandige vrouw, vgl. vs. 33, bovendien schoon van gestalte. Haar man echter was קשׁה = *hardvochtig,* ook 20 : 10, II 3 : 39. Bij מ' = handelingen (b.v. Ri. 2 : 19) is te denken aan heel het gedrag, vgl. Spr. 20 : 1, dus *boosaardig in zijn optreden.* Een en ander wordt bevestigd door het volgend verhaal. In enkele forse trekken is hier het beeld van de beide hoofdpersonen (naast David) geschetst; Goldman: „the contrast ... is briefly but vividly drawn." Met כלבי, zoals het qerê luidt (zie BH), wordt zonder meer aangeduid, dat Nabal *een Kalebiet* was, dus tot het geslacht of de clan van Kaleb behoorde, aan wie volgens Joz. 14 : 13, vgl. Ri. 1 : 12 vv., 20, Hebron en omgeving tot erfelijk bezit was toegewezen. Het ketîb כלבו (= naar zijn hart) heeft na והוא geen zin. De LXX vertaalt met κυνικος = honds, wat bij enkele comm. (b.v. Hertzb) instemming vindt, vgl. ook De Boer; ten onrechte want over Nabals karakter is reeds gesproken en een gentilicium is ook volgens Leimb e.a. juist wat nog aan de beschrijving ontbrak. Bij vss. 4—8 is te bedenken dat „the sheep-shearing ... was an occasion of festivity and generous hospitality" (Goldman; evenzo andere comm.), vgl. II 13 : 23. De tijd was eind april of begin mei. Voor het scheren was oefening vereist, er waren beroepsscheerders die gehuurd werden, zie Dalman, Arbeit und Sitte

in Palästina V (1937), blz. 1—2, 9—11. במדבר wordt niet nader bepaald, maar ziet op de woestijn van Maon, zie bij 1 b en 2 a. David zond tien van zijn mannen (het herhaalde נערים duidt jonge mannen aan in Davids bijzondere dienst; De Vaux noemt ze cadetten, dl. II blz. 19), volgens Schulz om „Eindruck" op Nabal te maken, maar stellig óók omdat tien meer kunnen dragen dan één of twee. De bedoeling was immers om een royale feestgave in ontvangst te nemen. Hij instrueert hen nauwkeurig: *begeeft u naar Karmel en gaat binnen bij Nabal.* De bekende uitdrukking שאל enz. (vgl. 17 : 22) moet hier zonder meer begroeten betekenen, zoals blijkt uit het vervolg: *groet hem uit mijn naam en spreekt aldus: gegroet!* 'ואתה ש enz. is ongetwijfeld niet als het constateren van een feit (De Groot), maar als zegenwens op te vatten, dus: *en vrede zij u.* Aldus de meesten, ook Hulst O.T.T.P. blz. 30.

לחי is echt wat men een crux noemt. De Groot schrapt het. Anderen lezen לאחי (= tot mijn broeder, zie BH), zo b.v. Schulz, Hertzb, VdBorn, Gutbrod. Maar ואתה kan niet het begin van de oratio recta zijn, bovendien noemt David zich in vs. 8 uw zoon. De letterlijke vertaling in vitam of ad vitam heeft weinig zin, tenzij men haar opvat als een elliptische heilwens Glück zu! (Luther, Keil). Versch. comm. denken dan ook aan een gebruikelijke groet en vertalen salut! (Med), all-hail (Goldman, die wijst op de Arabische wortel chajj = to greet), evenzo de NV (de LV heeft een geheel andere lezing en vertaalt „ik ben uitgeput"). Deze opvatting vindt steun bij G. R. Driver, *A lost colloquium in the O.T.* (1 Samuel XXV 6), die bezwaar maakt tegen de RSV met „to him that liveth in prosperity" en betoogt dat לחי plus de twee volgende woorden overeenkomt met een Arabische wens „every year, and thou well = many happy returns of the day!" (Journ. of Theol. St., 1957, blz. 272 v.).

Na de beleefde complimenten volgt zakelijk *nu dan,* vgl. ons apropos; שמעתי enz. — *ik heb vernomen dat gij scheerders hebt,* de tekst geeft de indruk dat de גזזים een andere categorie zijn dan de רעים, en dat men deze mannen dus tijdelijk in dienst nam (zie boven bij vs. 4), zoals bij ons vroeger de maaiers. Met עתה enz. motiveert David zijn verzoek: *welnu, uw herders hebben zich bij ons opgehouden, (maar) wij zijn hen niet lastig gevallen, ook hebben zij in 't geheel niets gemist al de tijd dat zij te Karmel geweest zijn.* Dit kan navraag lijden, zoals David verzekert met שאל enz., hetgeen straks bevestigd wordt, vss. 14—17. Mogelijk wist Nabal zelf dit niet, maar zijn knechten kunnen hem inlichten; Joüon § 116 d: „ils te rensigneront". וימצאו is iuss.: *mogen dus deze jongelingen uw gunst deelachtig zijn;* hier gaat het om de bedienden van David. Een kleine contaminatie is dat zij nu voortgaan in de 1e pers. plur. *wij komen immers juist op een feestdag.* In בנו is bij exceptie de א uitgelaten, zie Ges-K § 76 g. יום טוב voor feestelijke dag komt ook Ester 8 : 17 voor; „in later Hebrew... a holy day" (Goldman). על is eigenaardig, daar men ב zou verwachten; er ligt iets redengevends in: met het oog op, vanwege. תנה־נא enz. — *geef toch wat ge bij de hand hebt,* d.i. wat ge missen kunt; *aan uw dienaren* (dat zijn zijzelf) *en aan uw zoon David.* Er is enig verschil inzake de tekst van de slotwoorden: de LXX cod. B heeft לעבדיך + de ו niet vertaald (cod. A wel) en volgens BH hebben sommigen mss לעבדך (sing.) i.p.v. לבנך. Noch het een noch het ander is voldoende grond om van de MT af

te wijken. Met de benaming בן beveelt de jonge David zich beleefd aan in „das väterliche Wohlwollen Nabals" (Keil); een knecht behoefde hij zich in casu niet te noemen. Davids tactiek is blijkbaar geweest om de eigendom van zijn stamgenoten (in ruimer zin) te beschermen tegen roversbenden of eventuele plunderaars uit vijandige volken (vgl. zijn hulp aan Keïla, 23 : 1—5, zijn optreden vanuit Ziklag, 27 : 8 v., eveneens 30 : 28 vv.), maar dan ook aanspraak te maken op een beloning. Schulz noemt dit „Räubermoral" (een met betrekking tot David niet geheel billijke term) en zegt dat men haar „auch jetzt noch findet bei den Beduinen, deren Leben David führt" vgl. Keil, De Groot. In elk geval was het verzoek zeer billijk. Ook hier blijkt dat David zijn mannen goed in de hand had.

9—13. *Krenkende afwijzing van Davids verzoek*

ויבאו enz. — *toen Davids bedienden aangekomen waren, brachten zij heel deze boodschap in naam van David aan Nabal over en wachtten,* nl. op antwoord. נוח elders in de regel (uit)rusten, is hier een afwachtende houding aannemen. Misschien waren zij er niet gerust op. ויען enz. — het antwoord is een botte weigering in hatelijke, beledigende vorm. De dubbelvraag ומי... מי drukt verachting uit, zie bij 10 : 12, dit wordt bevestigd door het slot van vs. 11. *Wie is David? en wie is de zoon van Isaï?* betekent: de naam van David zegt mij niets, heeft voor mij geen autoriteit en is allerminst een aanbeveling. Het enige wat Nabal van David toont te weten, strekt in zijn ogen David niet tot eer, hij rekent hem bij de weggelopen slaven. היום רבו enz. veronderstelt dat het in Nabals jeugd beter toeging (vgl. Rehm): *er zijn tegenwoordig (maar al te) veel knechten, die van hun heer weglopen.* Het lidwoord vóór het part. — מתפ' „se rapproche du relatif" (Joüon § 138 c.). Schulz is van mening: „offenbar spricht der Mann aus Erfahrung". Het is echter duidelijk dat hij doelt op David en hem hiermee ten zeerste onrecht doet. Het gerucht van Davids roemvolle daden was toch ook in zijn woning vernomen, zie vs. 26 vv. Mogelijk was Nabals hoon wel van toepassing op sommigen van Davids mannen (zie 22 : 1 v.) en wondde het daardoor nog dieper (vgl. Smith). פרץ hif. is een sterke uitdrukking die een onrechtmatige verbreking van het dienstverband te kennen geeft, „sich losreissen" (Köh-B). ולקחתי leidt duidelijk een vraag in: *zou ik dan mijn brood ... nemen en het geven aan lieden, van wie ik niet weet waar zij vandaan komen?* De manier van zeggen is tekenend voor de rijke gierigaard met zijn bekrompen blik. Men lette op het suff. poss. bij alle subst. van „mijn brood" tot „mijn scheerders". Voor מימי heeft de LXX τον οἶνον μου. Is dit een verbetering van de oorspr. tekst of berust de MT op een schrijffout? Kittel BH, Smith, Schulz e.a. willen ייני (= mijn wijn) lezen. Inderdaad is hiervoor veel te zeggen. Anderen wijzen erop dat ook water in de woestijn zeer kostbaar is (b.v. Ehrlich, Goldman, VdBorn, Med, die verwijst naar Hosea 2 : 7 MT), maar bij een feestdis dronk men toch geen water en ook Abigaïl bracht o.a. twee flessen wijn (vss. 18, 36). We moeten in een non liquet eindigen. Met טבחתי doelt Nabal op het vlees van de voor het maal geslachte schapen (vs. 18), vgl. ons antwoord „geslacht".

Volgens Asmussen is de vraag „wie is David?" „der Angelpunkt für das

Folgende" en het thema van ons verhaal. De vraag wordt door Nabal en door zijn vrouw geheel verschillend beantwoord. Ook Gutbrod die deze gedachte breed uitwerkt, ziet hierin de betekenis en de kern van ons hoofdstuk. Toch — hoeveel waars hierin moge gelegen zijn — verdient een ander aspect niet minder onze aandacht. Het is dit: in cap. 24 heeft David de verzoeking afgewezen om het recht in eigen hand te nemen, in cap. 25 komt diezelfde verzoeking van geheel andere zijde op hem af, niet minder gevaarlijk en nog moeilijker te weerstaan. Maar ook nu is het Jahwe die hem daarvoor bewaart door middel van Abigaïls optreden en haar wijs en treffend woord, waarin zij zo volkomen „to the point" David waarschuwt, zie vss. 26 en 31, en Davids antwoord, vss. 32 vv. Zo is er dus een diepe samenhang met capp. 24 en 26, en hebben wij ook hier een onmisbaar stuk van Jahwe's leiding met David gedurende de tijd die aan zijn troonsbestijging voorafging. Ook tegenover een onwaardig volksgenoot als Nabal moest hij de wraak aan Jahwe overlaten, vgl. Schelhaas en zie verder nog bij vss. 24, 28—31. — Vermeld worde nog de uitspraak van K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, A. Töpelmann, Giessen 1928, blz. 72: „Im Nordreich dagegen heiszt es höhnisch „Wer ist David?" Maar Nabal woonde in het stamgebied van Juda, vs. 2, en van een noordelijk rijk kon tijdens Sauls regering nog geen sprake zijn. In nauw verband hiermee staat G.'s gevoelen dat de „Spannungen" tussen Saul en David waren „Symptome der Stammesgegensätze" (ib). Maar waarop berust dit?

ויהפכו enz. — *toen maakten de bedienden van David rechtsomkeert* (vgl. De Groot, NV). Ze gaan niet soebatten. Na zulk een hondse bejegening is elk woord één te veel. *Teruggekomen brachten zij hem rapport uit over alwat gezegd was.* David „gibt lediglich den Startbefehl. Was dat bedeutet, weisz jeder" (Hertzb). Hier niet meer נערים, maar telkens אנשים en איש. Wat David van plan is, zegt hij later, 21 v., 34. Zijn reactie is begrijpelijk: op Nabals onbeschaamde vraag wil hij een duidelijk antwoord geven: „dieser Sohn Isais ist kein beliebiger entlaufener Knecht, sondern ein mächtiger Mann" (Gutbrod), die bovendien weet dat God achter hem staat. „Der kommende König Israels will ein Exempel statuieren" (Asmussen). VdBorn merkt op dat er nu meer zwaarden zijn dan 13 : 22. Ook Davids mannen zijn verbitterd, nu zij van het feest uitgesloten worden. De beschrijving — eerst איש את־ח', dan גם־דוד — verraadt ook hier een ooggetuige; in LXX cod. B ontbreken deze woorden. *Ongeveer vier honderd man trokken achter David op,* naar Karmel; evenals vs. 5 is עלה gebruikt. De anderen *bleven bij de legertros,* vgl. 30 : 10, 21, 24. Huisraad enz., ook vrouwen en kinderen, moeten veilig zijn.

14—22. *Abigaïl neemt maatregelen*

Vss. 14 vv. verhalen wat intussen voorviel in de woning van Nabal, wiens woorden (vss. 10—11) blijkbaar afgeluisterd waren. Subj. is נער אחד; 'נ is betrekkelijk overbodig en de LXX laat het weg; BH wil dan laten volgen מהרעים, dus: een van de herders; zakelijk is dit wel juist, zie vs. 15, maar emendatie is toch wat willekeurig. We kunnen vertalen: *intussen had een van de knechten aan Abigaïl, Nabals vrouw, medegedeeld.* לברך — zie 13 : 10, begroeten, heilwensen; zie Davids woorden in vs. 6. ויעט — deze vorm van 'ע

ontmoetten we in 14 : 32, in de betekenis zich werpen op de buit; vandaar de vertaling „he flew upon them" (Goldman), „qui s'est jeté sur eux" (Med), doch hiervoor is in vs. 10 v. geen grond, beter met LV en NV „hij is tegen hen uitgevaren" of (met De Boer, die oppert „to rail on") *hij is tegen hen tekeer gegaan.* Uit de verbaalvormen in 1e pers. plur. is duidelijk dat de spreker met anderen Nabals vee had gehoed. Hij houdt een ware lofrede op de mannen van David. Vs. 15 bevestigt wat David zelf reeds gezegd had. Over het gebruik van כל־ימי „d'une façon quasi prépositionelle" in de zin van *zolang als,* zie Joüon § 129 p, in vs. 16 volgt er een inf. met suff.; de uitdrukking wijst op een vrij langdurig verblijf in de nabijheid van Davids plaats van vestiging, terwijl התהלכנו suggereert dat de herders bij het verwisselen van weideplaats zelfs door Davids mannen geëscorteerd waren. David c.s. werden in geen geval als indringers beschouwd, integendeel. Bijna lyrisch klinkt het חומה היו enz. — *een muur waren zij om ons heen* — deze positieve hulde gaat nog weer verder dan het eerst gezegde, vgl. Goldman — *zowel bij nacht als bij dag, al de tijd dat wij in hun nabijheid waren om het kleinvee te weiden.* Ongetwijfeld hadden de herders ook wel degelijk bescherming nodig gehad tegen omzwervende roverbenden. Dat bij dit dienstbetoon het eigenbelang mee een rol gespeeld had, kon men niet euvel duiden, het sprak voor alle partijen vanzelf.

Vs. 17 brengt de conclusie. ועתה enz. — *welnu, weet dan wel wat u te doen staat,* כלתה enz. — zie 20 : 7. Terecht verwacht de man dat David de ondervonden bejegening niet ongestraft zal laten passeren. Hij kan met deze waarschuwing niet bij zijn meester aankomen, want הוא בן־ב' — *hij is een deugniet* (misschien kan men in casu nog beter zeggen: een bullebak), *er valt met hem niet te spreken,* hij is iemand die geen rede verstaat. Het klinkt vrij brutaal, maar Abigaïl neemt het woord later zelf in de mond, vs. 25.

Ditmaal zegt zij niets; „ihre Antwort ist nicht Rede, sondern rasche Tat" (Schneider). „Elle comprend le danger et elle prépare aussitôt de riches présents" (Med). ותקח...ותמהר — uit de rijke voorraad neemt zij, natuurlijk bijgestaan door haar personeel, *twee honderd broden* enz. Bij נבלי־יין is met het oog op de grote groep van David te denken aan *twee zakken wijn* (vgl. Goldman), verder *vijf toebereide schapen* (te lezen is qerê עֲשׂוּיוֹת; Ges-K leest het ketîb, § 75 v., evenzo Joüon § 79 p, zie BH), *vijf maten geroosterd koren,* vgl. 17 : 17, ook II 17 : 28. De סאה is een inhoudsmaat, ook voor meel, Gen. 18 : 6, en bedraagt 1/3 van een efa, dus ongeveer 7 liter, zie Goldman; Kö.Wb ontleent de opgave van 1/3 efa aan Qimchi's Wörterbuch, maar stelt de efa nog op 36 l, evenzo Köh-B. De ס' wordt slechts zelden genoemd, niet in Lev.; volgens Goldman is deze maat een bushel = schepel. צמקים zijn *rozijnkoeken,* vgl. II 16 : 1, דבלים zijn *vijgenklompen,* de sing. in 30 : 12, beide ook in 1 Kron. 12 : 40 (MT : 41). Dit alles *laadde* Abigaïl *op ezels,* waarna ze *haar bedienden* (die zonder meer wel begrijpen voor wie het bestemd is) opdroeg: עברו enz. — *gaat voor mij uit, zie, ik kom terstond* (part. = fut. instans Ges-K § 116 p) *achter u aan; maar aan haar man Nabal vertelde zij het niet.* Zowel deze laatste trek als de door haar genomen maatregelen bevestigen wat vs. 3 van haar gezegd heeft. Vermoedelijk heeft zij aan haar huispersoneel nog instructies moeten geven in verband met haar afwezigheid. Dan bestijgt zij haar rijdier;

vs. 27 blijkt dat zij de anderen tijdig heeft ingehaald. Haar tactiek herinnert aan die van Jakob, Gen. 32 : 13—20 (De Groot e.a.).

Voor והיה moet omnium consensu ויהי gelezen worden. In het gebruik der Umstandsätze laat de auteur de spanning van dit moment duidelijk gevoelen: enerzijds heet het van Abigaïl היא רכבת... וירדת enz., anderzijds van David c.s. ירדים, de laatsten te voet, *terwijl* Abigaïl *op haar ezel reed.* Met de vormen van ירד is aangeduid dat „David und Abigaïl von zwei Abhängen talwärts auf einander zukommen" (Schneider; vgl. het gebruik van עלה in vss. 5 en 13). De uitdrukking בסתר ההר (= in de dekking van de berg, „vom Berg gedeckt" — Köh-B) is wrsch. zo te verstaan dat zich aan de voet van de hoogte van Karmel een holle weg of een ravijn met scherpe bochten bevond, zodat Abigaïl noch een afstand kon overzien, noch „von dem entgegenkommenden David" (Schulz) gezien kon worden. Het resultaat was een plotselinge ontmoeting. פגש is ontmoeten, aantreffen. Wij kunnen vertalen... *en in een bergkloof afdaalde, zie, David en zijn mannen daalden tegenover haar af, zodat zij hen (opeens) ontmoette.* Naar alle waarschijnlijkheid wil het verhaal laten uitkomen dat Abigaïl de woorden van David, vss. 21 v., tenminste het slot daarvan, heeft kunnen horen, voordat zij elkander nog gezien hadden. In elk geval is het perf. אמר als plusq. te verstaan, zie Keil, Schulz, Goldman, Hertzb: *David nu had (juist) gezegd.* Leimb vertaalt „gedacht" maar Abigaïl reageert duidelijk in vs. 26 op de dreigende woorden van vs. 22. אך gevolgd door לשקר is „nur zur Täuschung, d.h. ... um in meiner Erwartung getäuscht zu werden" (Keil), „only for nought" (Smith), dus: *louter voor niets heb ik gewaakt over alles wat hij daar in de woestijn bezat.* ולא enz. — zie bij vss. 7, 15. וישב enz. — enz. — *immers heeft hij mij kwaad voor goed vergolden.* Hier was van toepassing ons (overigens minder welluidende) „stank voor dank". Over Davids eed כה enz., zie bij 3 : 17 en ben. De inhoud is uitgedrukt in אם־אשאיר enz.: *indien ik van alwat hem toebehoort* (dezelfde term als tweemaal in vs. 21) *vóór het morgenlicht* (vgl. vs. 34, 36, het liep al tegen de avond) *ook maar één man in leven laat.* משתין בקיר (= wie tegen de wand watert, Vulg: mingentem ad parietem) is de hier voor de eerste maal gebezigde uitdrukking die „avec le réalisme des dictions populaires" (Med) duidelijk de mannelijke personen, die bedreigd worden, van de vrouwelijke wil onderscheiden. Ook op de andere plaatsen waar zij voorkomt (vs. 34, 1 Kon. 14 : 10, 16 : 11, 21 : 21, 2 Kon. 9 : 8) is sprake van doden en uitroeien. Onder de rabb. exegeten is verschil van mening over de vraag of de bedreiging zich ook uitstrekt tot honden, maar in de context gaat het steeds over mensen (zie Smith, ook Van Gelderen in zijn KV van 1 Kon.). מ' is een op zichzelf staand part. hif., volgens Ges-B en Köh-B ifteal van שין = urine (Ugar.). Het is een veel verbreide oosterse opvatting dat de gehele familie — op z'n minst het mannelijk deel ervan — deelt in de schuld van het familiehoofd (vgl. 22 : 16), in Davids woord zijn ook de slaven betrokken. Het is zeer wel mogelijk dat Schneider gelijk heeft met het vermoeden, dat David in zijn geweten enigszins verontrust werd door het besef „dasz die geplante Rache weit über das Erlaubte hinausgehe" en dat hij „innerlich" beproefde zichzelf te rechtvaardigen. „Solche Gedanken mögen sich zu einem Selbstgespräch verdichtet haben und in einem kräftig geäuszerten Fluch zum bindenden Abschlusz gekommen sein".

In Davids eed is het איבי van de MT moeilijk te aanvaarden. Wij hebben in deze formule geregeld met een zelfvervloeking te doen, maar hoe kon zij dan gericht zijn tegen Davids vijanden? Smith noemt dit kortweg nonsens. Velen schrappen dan ook 'א als een latere toevoeging, waarbij de afschrijver oordeelde dat zulk een zelfvervloeking niet paste in de mond van een man als David, des te minder omdat hij zijn eed feitelijk niet gehouden heeft en dus de vloek op David zelf moest terugvallen (aldus Leimb, vgl. Schulz, VdBorn, Hertzb, Med, Schneider, Smelik). Men kan zich daarbij beroepen op de LXX, met τῷ Δαυειδ (zie BH). Dit kàn een eigenmachtige verandering zijn (De Boer). Maar dit is niet zeker. De MT wordt door Keil alleen verdedigd met een verwijzing naar 3 : 17, evenmin een zelfvervloeking. Maar dit gaat niet op, want Eli's eed is een bedreiging van Samuël en deze is in de nazin het subject. Hier in vs. 22 b is David zelf subj. en daarom moet ook de vloek of bedreiging in de eed tegen hem gericht zijn. De analogie met de andere gevallen pleit dus in casu tegen de MT en vóór de LXX. Zakelijk staat deze het sterkst. Goldman meent dat David was „hesitating to utter the imprecation of himself." Maar wij vinden dit bij David ook in II 3 : 35, 19 : 14 (MT: 13), en eveneens bij Jonatan, 20 : 13. Mogelijk is de glosse indirect te danken aan het feit dat God zelf David aan Nabal gewroken heeft, vs. 38.

23—31. *Ontmoeting tussen Abigaïl en David*

Vs. 23 toont duidelijk dat Abigaïl op dit moment niet meer vooraf gegaan wordt door haar bedienden met de ezels (VdBorn), maar aan het hoofd van de stoet rijdt. Immers na de aanhef ותרא enz. — *zodra Abigaïl David zag, sprong zij haastig* (ותמהר, vgl. vs. 18) *van de ezel af* — volgt ותפל enz., waar blijkt dat zij zich vlak vóór David bevond, zie ook רגליו, vs. 24. Het is wel waarschijnlijk, dat in plaats van het zeer ongewone לאפי met BH e.a. לפני is te lezen (de volgens Köh-B analoge gevallen waarin לאפי zou zijn = vor, in front of, zijn zeer aanvechtbaar, zie b.v. 20 : 41; uit deze en dergelijke teksten is de verschrijving licht te verklaren). Bij ארץ zal de ה locale uitgevallen zijn, maar פניה kan blijven, de LXX pleit hier niet tegen, vgl. II 9 : 6. Wij vertalen ... *viel voor David op haar aangezicht en boog zich ter aarde.* Na deze eerbiedige huldebetuiging, waarmede zij Davids meerderheid erkent, komt zij nog iets naderbij: *wierp zich aan zijn voeten en zeide.* In het algemeen wordt over haar pleidooi, dat zich uitstrekt tot vs. 31, door de comm. zeer gunstig geoordeeld. Met enkele uitzonderingen uiten zij hun bewondering voor de overtuigende, ontwapenende wijze waarop zij beproefd heeft met tal van argumenten Davids toorn te doen bedaren en hem te doen afzien van zijn wraakzuchtige plannen. Hertzb zegt het zo: „Ihre Rede ist ein Meisterstück. Weiblicher Charme und überlegene Klugheit reichen sich hier die Hand". Dit oordeel is vrij wat billijker dan dat van H. Gressmann (Die Schriften des AT., 2. Abt., 1. Band, blz. 104), „ein Meisterwerk weiblicher Berechnungskunst" (geciteerd door Schulz). Alsof wij alleen maar met een slimme intrigante te doen hebben. De woorden van Abigaïl vormen niet bepaald een logisch opgebouwd betoog dat geboren is uit het koel berekenende verstand. Het is vooral Abigaïls hàrt dat hier spreekt en dat zich bezorgd maakt niet allermeest over het lot van haar man en haar huis, maar over de funeste gevolgen die het voor David hebben zou indien hij, op wie zo kennelijk de gunst van Jahwe

rustte, in arren moede een bloedbad zou aanrichten. Haar woord is vol bewogenheid, telkens valt zij a.h.w. zichzelf met een nieuw ועתה in de rede (vss. 26—27). Asmussen en vooral Gutbrod wijzen daarom op het onberedeneerde in haar pleitrede, waardoor zij zichzelf meer dan eens tegenspreekt, zo b.v. daarin dat zij de schuld op zich neemt en in één adem verklaart dat zij van niets geweten heeft (vss. 24, 25). Maar onmiskenbaar is dat dit alles — gevoegd bij haar schoonheid, vs. 3 — op David een diepe indruk heeft gemaakt en juist geschikt was om hem op zijn besluit te doen terugkomen. Hij heeft hierin de leiding van Jahwe zelf opgemerkt en tevens dankbaar geconstateerd welke verwachtingen er in het volk ten opzichte van hem leefden, vss. 28 v. Mogelijk heeft vooral hierin het motief gelegen voor de auteur om dit verhaal in zijn boek op te nemen. Men doet hem onrecht door te veronderstellen dat hij „der Frau seine Gedanken in den Mund gelegt hat" (Schulz). Het getuigt van méér begrip dat de Joodse schriftgeleerden Abigaïl tot de profetessen gerekend hebben (zie König, Gesch. blz. 493). Dit moge te ver gaan, toch mag men zeggen dat Abigaïl alleen door verlichting van Gods Geest met zo grote stelligheid heeft kunnen spreken als zij doet bij het uiten van haar verwachting ten aanzien van Davids vijanden en van zijn hoge bestemming. Schulz miskent dit als hij haar alleen noemt „eine redselige aufgeregte Frau", ook VdBorn heeft weinig lof voor haar. De Groot weigert zelfs haar woorden geheel ernstig te nemen en noemt haar „een listige vrouw . . . van een dubbelzinnig karakter", terwijl hij in vs. 26 vv. slechts „vrome tirades" ziet. In dezelfde geest laat Baarslag zich uit, Samuël en Saul, blz. 103 v.; vgl. ook Van Maanen, blz. 112. Geheel anders is het oordeel van Langman, die — al noemt hij De Groot niet — diens gevoelen beslist verwerpt en onder meer zegt: „het is niet goed mogelijk om, bij aandachtige lezing van de geschiedenis, hier iets anders te horen dan de taal van een vrouw, die God vreest." Men zie ook Keil, Sikkel, Hertzb, Med, Smelik, Schelhaas, Oosterhoff.

בי enz. vormt een ander geval dan 1 : 26. Ook II 14 : 9 is geen parallel zoals Smith e.a. menen. אני is appos. bij het voorafgaand suffix en versterkt dit (Joüon § 146 d). Met de uitroep *op mij, mij, mijn heer, zij de schuld!* neemt de spreekster hetgeen misdaan is voor haar verantwoording, in de hoop „dasz an ihr David sich nicht rächen werde" (Keil). David moet (niet Nabal maar) háár erop aanzien. Deze aanhef is al terstond een appèl op zijn rechtsgevoel en zijn ridderlijkheid. Maar wat zij zegt eist nadere verklaring. Daarom vraagt zij ותדבר enz. — *laat toch uw dienstmaagd zich voor uw oren uitspreken.* Zij herhaalt dit verzoek maar gaat verder zonder op antwoord te wachten. אל־נא enz. dient evenals haar eerste woorden om Davids gedachten van Nabal af te trekken: *mijn heer moet heus geen acht slaan op die deugniet, op Nabal.* על־נבל ontbreekt in LXX cod. B, maar A heeft ἐπι Ναϐαλ. איש־הב' is door de Pesj. weggelaten, de LXX heeft het (evenals vs. 17 en 2 : 12) weergegeven met λοιμος = pest. Men moge het onbehoorlijk vinden dat Abigaïl zo „tegenover een vreemde" (De Groot) over haar man spreekt, maar men vergete niet dat zij hier vecht voor zijn leven; had zij vergoelijkend over zijn daad gesproken, dan zou dit David slechts geïrriteerd hebben. Zij moet hem dus wel zo laag mogelijk wegzetten en daarom zegt zij: hij is niet waard dat een man als gij zich over hem druk maakt, hij is niet wijzer. Hierbij maakt Abigaïl een

toespeling op de naam van haar man (hetgeen Caspari — vreemd genoeg — ontkent: „Namen*witz* ist ihr fremd"): *want zoals zijn naam is, zo is hijzelf: Nabal heet hij en dwaasheid is in hem.* Over de betekenis van נ׳ zie bij vs. 3. Smith parafraseert: *„his name is Brutus and he is a brute.* In welke verhouding zijzelf tot Nabal staat, verzwijgt Abigaïl, maar zij laat wel uitkomen dat zij zijn vrouw is als zij zegt ואני (dit in tegenstelling met הוא): *ik echter, uw dienstmaagd, heb de jonge mannen, die mijn heer gezonden heeft, niet eens gezien.* Zij zou hen dus wel beter behandeld hebben. Intussen beseft zij — in een gevoel van solidariteit met haar man — dat op haar de plicht rust vergeving te vragen aan hem die zo diep gekrenkt is. Maar voordat zij dit doet (vs. 28), is er iets anders van zó groot gewicht dat zij er de naam van Jahwe bij mag aanroepen. Wat de tekst betreft, klopt de LXX op de MT (de emendatie die BH voorstelt is dus onnodig), alleen heeft zij in plaats van אשׁר wrsch. כאשׁר (καθως) gelezen. Schulz neemt dit over, maar stemt toe dat de zin dan niet afloopt. Liever gezegd: dan ontbreekt de hoofdzin, waarin de vergelijking voltooid zou worden. De MT moet daarom blijven. De vraag is in vs. 26: wat is het dat Abigaïl onder ede betuigt? Het antwoord moet luiden: datgene wat zij onmiddellijk op de dubbele eedsformule laat volgen en wat ingeleid wordt met אשׁר, dat onvertaald kan blijven (vgl. 15 : 20) maar door Keil terecht wordt weergegeven met („so wahr ist es) dasz . . .". Dus wij kunnen vertalen: *maar nu, mijn heer, zo waar Jahwe leeft en zo waar gij zelf leeft* (vgl. 1 : 26 en over חֵי en חַי zie Ges-K § 149 a): *Jahwe heeft u ervan weerhouden bloedschuld op u te laden en het recht in eigen hand te nemen,* vgl. de Stv, LV, de Fr. B., Luther, Med („c'est Yahweh qui" etc.), ook Leimb, Rehm, Hertzb, Gutbrod. De NV laat evenals De Groot אשׁר als rel. slaan op David („dien de HERE ervoor bewaard heeft"). Maar ook dan ontbreekt de hoofdzin die de inhoud van de eed zou moeten brengen. Trouwens had men dan de nota accus. mogen verwachten. De praep. מן is ook te denken bij הושׁע enz., letterlijk . . . en van het uzelf recht verschaffen (met) uw hand; hier wordt de inf. constr. בוא „continué par l'inf. abs.", Joüon § 124 r. Al sprekende neemt Abigaïl „weiblich klug" (Asmussen) aan dat David nu zij a.h.w. door Jahwe's leiding hem in de weg getreden is, niet met de uitvoering van zijn wraakplan (vs. 22) zal voortgaan. De wraak kan hij aan Jahwe overlaten. Dit laatste ligt opgesloten in de nu volgende woorden, die meestal als een wens, maar beter als een krachtige verzekering kunnen gelden (aldus de LV, vgl. Luther, Rehm, Gutbrod). De eed werkt hier nog na. ועתה leidt een tegenstelling in: *maar uw vijanden en alwie kwaad tegen mijn heer beramen, zullen* (in het oog van Jahwe) *zijn als Nabal,* even goddeloos en dus strafwaardig als deze man van niets, zie vs. 25. Dit is niet een voorzegging van Nabals dood, zoals vele comm. tegen ons vs. inbrengen, Smith, Caspari, De Groot e.a.), want daarvan kon Abigaïl nog niet spreken, maar wel uit zij haar stellige verwachting in het vertrouwen op Gods rechtvaardigheid, waarbij zij zeker ook aan Saul c.s. gedacht heeft (Schelhaas). De opvatting van 26 b als een wens is niet bepaald uitgesloten, maar de NV legt toch met „moge het . . . vergaan als Nabal" in יהיו méér dan dit verbum inhoudt; minder verwerpelijk is Goldman die „let thine enemies . . . be as Nabal" aldus verklaart: „as foolish and as little able to injure you". Toch verdient onze opvatting de voorkeur, zij laat Abigaïl

niet teveel zeggen, maar beluistert wel in haar woorden „mehr ... als sie selber weisz" (Hertzb).

Met een rasse wending springt zij door een nieuw ועתה, vs. 27, over op een heel ander chapiter, dat in zijn soort een niet minder steekhoudend argument mag heten. Zij wijst op de karavaan met proviand. ברכה, gewoonlijk zegen(wens) is hier evenals Gen. 33 : 11, Joz. 15 : 19 een „mit Segenswunsch verbundenes Geschenk" (Köh-B). Met BH is te lezen הביאה, vgl. vs. 35. Bij de aanbieding noemt Abigaïl zich niet meer אמתך (vs. 25), maar שפחתך, vgl. 1 : 18, 8 : 16, 28 : 21 v., Ruth 2 : 13. 'שׁ is „die unterste Sklavin, die das Wasser auf die Hände gieszt" (Köh-B), zie vs. 41: zij vermeet zich dan ook niet om haar „présents" voor David zelf te bestemmen, maar wil ze beschouwd zien als „attentions ... pour ses serviteurs" (Med). Feitelijk bewijst zij hem hiermede „tactfully" (Goldman) koninklijke eer, vgl. Ziba in II 16 : 3. Maar inderdaad ziet zij in hem ook de toekomstige koning, vs. 28. Thans volgt een uitdrukkelijk verzoek om vergeving, zie bij 26 a. נשׂא, vgl. 15 : 25 met ל in deze zin ook Ex. 23 : 21, Joz. 24 : 19. פשׁע moet allereerst terugslaan op עון vs. 24, de door Nabal begane misstap, maar het omvat ook heel haar vrijmoedig, „eigenmachtig optreden" (De Groot), waardoor zij zich David in de weg gesteld heeft. Over 'פ zie bij 24 : 12. Haar smeekbede *vergeef toch de overtreding van uw dienstmaagd* ondersteunt zij met de heenwijzing naar de grote toekomst die Jahwe David wil bereiden. Het moge schijnen dat hier de rechte samenhang ontbreekt (Schulz), deze ligt toch wezenlijk in Abigaïls gedachtengang dat het niet bij Davids standing past om elk hem aangedaan onrecht bloedig te willen wreken en onverzoenlijk te blijven. Zij zegt: *immers, Jahwe zal voorzeker* (inf. abs.). *een bestendig huis voor mijn heer stichten, omdat mijn heer de oorlogen van Jahwe voert* enz. Over de toezegging van een בית נאמן zie bij 2 : 35; zij houdt een duurzaam voortbestaan in van het nageslacht, bovendien in dit geval: een blijvend koningschap. Hoe Abigaïl dit zo kan zeggen, komt ter sprake bij vs. 30. Als grond voor haar verwachting noemt zij, dat David de מ' יהוה (zie bij 18 : 17) voert. Het part. נלחם ziet op een voortdurend hierin bezig zijn (eerst in Sauls dienst, maar ook thans in zijn geschil met Saul, al is dit van Davids kant geen actieve bestrijding). Voor Abigaïl staat Jahwe aan Davids zijde in diens strijd tegen Jahwe's vijanden. Juist daarom zal hetgeen zij in de tweede plaats noemt ... *en (omdat) er zo lang gij leeft, geen kwaad in u gevonden wordt* — verstaan moeten worden in ethische zin, dus als een gunstig oordeel over Davids persoon en optreden. Vele comm. — b.v. Keil, De Groot, Med — nemen רעה in de zin van onheil en laten het verbum 'תמ op de toekomst slaan. Tegen dit laatste pleit het מן in 'מי, dat toch wel betrekking moet hebben op het verleden (vgl. 1 Kon. 1 : 6 en zie Ges-K § 119 w noot 1), terwijl רעה zeer wel dezelfde zin kan hebben als 24 : 12, des te meer omdat David onder zware druk geleefd had. De uitspraak kan heel goed in verband staan met het (ongetwijfeld bekende) feit, dat David bij Engedi Sauls leven had gespaard, cap. 24. Dit is ook de opvatting van VdBorn, Goldman, Oosterhoff, vgl. de LV. Men ziet dat David voor Abigaïl geen onbekende is en dat zij de vraag „wie is David?" (vs. 10) geheel anders beantwoordt dan haar man. „Omdat zij gelooft in de toekomst van David, weet zij ook dat zijn leven bij God is geborgen" (Langman). Dit volgt in vs. 29, waar in plaats van het

impf. cons. met BH de iuss. וְיָקֻם te lezen is (Smith, Schulz, De Groot lezen וְקָם). In elk geval is de strekking hypothetisch, waarbij אדם als coll. bedoeld is (vgl. de plur. איביך), dus: *en mochten er mensen opstaan om u te vervolgen en u naar het leven te staan.* Het geval is zeker niet puur denkbeeldig, ook al behoeft men niet alleen aan Saul te denken, zie bij 24 : 10.

Met והיתה begint de hoofdzin. Het verbum צרר betekent umhüllen, einwickeln, Spr. 30 : 4, Jes. 8 : 16, ook vastbinden, Spr. 26 : 8, zie de lexica. De vraag is nu wat bedoeld wordt met het van dezelfde stam afgeleide צרור = bundel, b.v. Hoogl. 1 : 13, of (geld)buidel, b.v. Gen. 42 : 35, Spr. 7 : 20. Samen met החיים wordt dit veelal verstaan als „bundel der levenden" (Keil, Schulz, De Groot, Hertzb, vgl. Vulg, Stv, NV, LV), terwijl VdBorn, Med en Goldman (evenals de LXX met δεσμος της ζωης) denken aan een „buidel des levens" („bundle of life, écrin de vie"). Dit laatste begrip is echter niet duidelijk. Bovendien zal hetgeen van Davids nefesj geldt, ook op anderen van toepassing zijn en ligt het voor de hand dat החיים als een plur., de levenden, is te verstaan (vgl. Schulz). Deze kunnen dan gedacht worden als tot een bundel samengebonden. De woorden laten deze verklaring zeker toe. Maar veel aannemelijker is de voorstelling dat deze „levenden", de gunstgenoten van Jahwe, als kostbare stenen in een buidel bij Jahwe geborgen zijn, „vor dem Vergessen geschützt (Kö.Wb). צרר, omhullen, omsluiten (b.v. Hos. 4 : 19), kan in deze samenhang de gedachte aan beschutting uitdrukken (vgl. De Groot, VdBorn). את יהוה moet niet verbonden worden met 'הח („die bei Jahve leben", Schulz, Hertzb), maar met 'צ: de buidel als geheel berust onder goddelijke bewaring. נפשׁ wordt door velen genomen in de zin van „leven" (De Groot, Hertzb, Med, vgl. de LV, Becker), strikt genomen slaat het op de persoon van David, vgl. 'נ איביך in 29 b. Daarom vertaalt men vaak ziel (Stv, NV, Schulz, Goldman), maar deze term is voor misverstand vatbaar (wel de ziel en niet het lichaam?). Zakelijk is er geen verschil, want Abigaïl doelt op Davids tijdelijk leven, veilig onder de hoede van Jahwe (de jenseitige opvatting van 'צ' הח dagtekent uit later tijd, toen de uitdrukking gebezigd werd in de Talmud, en in „memorial prayers and inscriptions on tombstones", aldus Goldman, die als lit. noemt J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, II, chap. VII; meer lit. bij VdBorn en Becker, blz. 68). Wij vertalen dus *dan zal* (niet „moge") *het leven van mijn heer geborgen zijn in de buidel der levenden, bij Jahwe, uw God.* Zakelijk te vergelijken zijn o.a. Ps. 31 : 21, 91 : 1, 116 : 15. Deze verklaring wordt aanbevolen door 29 b, waar de nefesj van Davids vijanden met een steen vergeleken wordt, zij bevindt zich immers 'בתוך כף הק = in de holte van de slinger. Over קלע zie 17 : 40, 50; het verbum aldaar in vs. 49 betekent niet rondslingeren (LV), maar wegslingeren, „a vigorous metaphore to describe total rejection" (Goldman; vgl. Med). De zin luidt: *maar het leven van uw vijanden* (zie אדם, 29 a) *zal Hij* (als een waardeloze steen) *wegslingeren uit de slingerholte.* BH stelt voor (met?) מתוך, maar de LXX heeft ook ἐν μεσῳ. Wij gebruiken hier de praep. uit, in 't Hebr. is de voorstelling een andere. Men kàn trouwens ב als ב instr. opvatten (zo Smith, Hertzb), maar dan zou כף niet vóór 'ק moeten staan. Beide delen van vs. 29 — zegen en vloek — worden door J. L. Koole verklaard uit een oud gebruik om in een buidel van aardewerk een aantal steentjes te bewaren, dat met het aantal van iemands kudde schapen overeen

kwam; „als een schaap verkocht of geslacht moest worden, werd met aantekening daarvan, een steentje uit de buidel genomen, het werd weggeslingerd" (orgaan van de Theologische Hogeschool, Kampen, jaarg. 1 (1965) afl. 1, blz. 11; zulk een „mit Inschrift versehene Tontasche" is gevonden in Nuzi, zie O. Eissfeldt, *Der Beutel der Lebendigen,* Alttestam. Erzählungen und Dichtungsmotive im Lichte neuer Nuzi-Texte, in: Berichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, Band 105/6, 1960. — A. Marmorstein ziet in een art. over vs. 29 zonder duidelijke argumentatie in de Zeror een magisch middel, dat het leven beschermt, zie ZAW 43 (1925), blz. 119—124.

Vss. 30—31 vormen de welsprekende peroratie. והיה, perf. prof., wordt eerst voortgezet in ולא; heel vs. 30 is temporele voorzin, afhankelijk van כי. De zin is duidelijk: *wanneer nu Jahwe aan mijn heer al het goede zal bewijzen, dat Hij u heeft toegezegd, en Hij u tot vorst over Israël zal aanstellen, dan* enz. Het springt hier — evenals in vs. 28 — in het oog dat Abigaïl met grote zekerheid spreekt over Davids bestemming, waarbij ditmaal zelfs de benaming נגיד (tot nu toe alleen 9 : 16, 10 : 1 en 13 : 14 vermeld) over haar lippen komt. Ter verklaring hiervan geheel de passage (vss. 28—31 a) aan een latere hand toe te schrijven, die ook in 20 : 12—17, 39—42 werkzaam geweest is (VdBorn), is wel een zeer simpele „oplossing" van het probleem en doet de auteur ten zeerste onrecht. Juist een latere „redactor" van het verhaal had zeker Abigaïl niet laten spreken van „alles wat Jahwe had toegezegd" zonder dan ook zulk een Godswoord in een der voorafgaande capita te vermelden. Het merkwaardige is immers dat nergens zulk een directe en duidelijke toezegging te vinden is, zelfs niet bij Davids zalving, 16 : 12 v., terwijl toch op allerlei wijze en van verschillende zijden op zulk een Godswoord een beroep gedaan wordt. Wij raken hier aan het geheim der verwachting van Davids koningschap, waarover aan het begin van cap. 17 (blz. 325) reeds het nodige gezegd is. Men zie ook de daar genoemde literatuur. Wij bepalen ons daarom tot een tweetal opmerkingen. Vooreerst deze: het spreken van Abigaïl, evenals van Jonatan, 20 : 12 vv., 23 : 17, Saul, 24 : 21, 26 : 25, later van Abner, II 3 : 9, 17 v. en de oudsten, II 5 : 2, gaat inderdaad niet terug (voorzover wij weten) op een expressis verbis door God aan David gegeven openbaring, maar is een legitieme interpretatie van de feiten, in welke Jahwe voor aller oog zijn verwerping van Saul en zijn verkiezing van David had gedemonstreerd. Daardoor was een sprake Gods tot Israël uitgegaan en in brede kring ook verstáán. „Diese Verheissungen laufen als lebendiges Wort im Lande herum" (Asmussen). In de tweede plaats, wat de term nagîd betreft, deze kan bekendheid verkregen hebben door Samuëls tot Saul gesproken woord, 13 : 14, waarin hij niet alleen deze term gebruikt heeft, maar tevens heeft aangekondigd, dat Sauls nageslacht van het koningschap zou zijn uitgesloten. Met הטובה wordt zonder twijfel gedoeld op het koningschap over Israël, en dus per consequentie ook op goddelijke bescherming tegen de aanslagen van Saul tegen Davids leven. Abigaïl veronderstelt dit alles als ook aan David zelf bekend en houdt hem nu voor, van hoe groot belang het zal zijn voor zijn eigen gemoedsrust en de glans van zijn koningschap, als hij afziet van represaille-maatregelen. זאת in vs. 31 kan onmogelijk slaan op „das Vergeben der Torheit Nabals" (Keil), maar alleen op „the vengeance he is seeking" (Goldman), het kondigt het onderwerp aan

dat straks volgt in לשפך enz. (de ו vóór ל is verwarrend en zal aan een schrijffout na de jod te denken zijn, zie de tekstgetuigen bij BH). פוקה, af te leiden van פוק = wankelen, komt elders niet voor, maar duidt kennelijk een „Anstosz auf dem Wege" aan, „der einen wanken macht" terwijl het par. מכשול samen met לב als „Gewissensskrupel" is te verstaan (zie Ges-B). 31 a luidt dus: *dan zal dit voor u niet als een struikelblok zijn, noch een oorzaak van zelfverwijt voor mijn heer.* Het grammatische subj. van de nu volgende zin is uitgedrukt in twee inf. constr. met ל (niet finale), waardoor ze gelijk staan met een inf. abs. (zie Ges-K § 114 p, overigens met handhaving van de waw). De eerste betekent: bloed vergieten zonder oorzaak, waarmede niet Nabal wordt vrijgepleit, maar wel is te kennen gegeven dat diens zeer onbehoorlijk gedrag nog niet gelijk stond met een halsmisdaad, terwijl bovendien zijn huisgenoten, wier dood David gezworen had, geheel onschuldig waren. Het tweede subject — ולהושיע enz. — is bijna woordelijk gelijk aan dezelfde uitdrukking in vs. 26 (alleen יד ontbreekt). De herhaling toont hoe groot gewicht de spreekster eraan hecht, David voor dit gevaar — dat hij nl. het recht in eigen hand zou nemen — te waarschuwen. Zij „ruft David unter die Verantwortung vor dem Herrn", en vooral ook in dit opzicht „stellt Abigaïl die prophetische Stimme dar" (Hertzb). Het logische subj. in de zin is אדני, zodat wij het best kunnen vertalen: *dat mijn heer zonder oorzaak bloed vergoten en zichzelf recht verschaft zou hebben* (NV). De herinnering aan deze daden van geweld en dit eigenmachtig optreden (nog voordat hij als koning daartoe gerechtigd was) zou voor David later steeds een verhindering blijven om zich te verblijden in zijn voorspoed, een innerlijke belemmering op zijn weg naar de hem in uitzicht gestelde positie. Aan het slot vat Abigaïl nog eens de inhoud van vs. 30 samen: והיטב enz. staat op één lijn met כי enz. — *en wanneer Jahwe aan mijn heer welgedaan heeft.* Daarna besluit zij kort, maar zeer ad rem: *denk dan (eens) aan uw dienstmaagd,* een verzoek dat allerminst kan slaan op „het komend huwelijk" (VdBorn, vgl. De Groot), maar zich volkomen natuurlijk laat aanvullen: in dankbaarheid voor de waarschuwing die zij u nog tijdig heeft doen horen, vgl. Schelhaas. Abigaïl kon op dat moment nog niet weten, dat David al zeer spoedig aan haar zou denken, vs. 39; bij eerlijke onbevangen uitleg bevat haar verzoek niets aanstotelijks (Ehrlich leest hier zelfs een bedekte aanduiding dat zij haar man van het leven wilde beroven!).

32—35. *David prijst Jahwe en geeft Abigaïl gehoor*

David heeft Abigaïl laten uitspreken en is zich bewust geworden van het overijlde en ongeoorloofde van zijn wraakzuchtige voornemens. Zij heeft deze (en de eventuele heilloze gevolgen ervan) in het juiste licht gesteld en (merkwaardig genoeg) daarmee geheel in dezelfde geest gesproken als hijzelf tegenover Saul gedaan had, 24 : 13, 16. Evenals bij die ontmoeting had hij ook nu aan een ernstige verzoeking blootgestaan, maar ditmaal was hij daarvoor blind geweest, totdat Abigaïls optreden zijn oog ervoor opende. Daarom is hij nu niet slechts ontwapend, maar ook zelfs dankbaar voor de goddelijke leiding, die zich van deze vrouw bediende om hem terug te houden. ברוך enz. — vgl. Gen. 24 : 27, Ri. 5 : 2, 9; *geprezen zij Jahwe, de God van Israël,* de volledige

naam „denn es handelt sich um eine Sache, die ganz Israel angeht" (Asmussen). שׁלחך, vgl. 9 : 16; ook zonder het zich bewust te zijn, werd Abigaïl door God gezonden; haar woorden waren voor David een boodschap van Jahwe. In vs. 33 keert het part. 'ב nog tweemaal terug, maar hier is *gezegend* vrijwel de aangewezen vertaling (de LV)). טעם werd ook gebezigd van David 21 : 13, hier ziet het meer op tact en doorzicht. Gutbrod omschrijft 'ט als „Geschmacksvermögen der Sinne und des Geistes", het beste is *uw wijsheid.* Over כלא, behandeld als verbum ל"ה zie Joüon, § 78 g, vgl. 6 : 10. Met de woorden *die mij op deze dag verhinderd hebt bloedschuld op mij te laden* enz. neemt David bijna woordelijk over wat Abigaïl gezegd had (vss. 26, 31; כלא is vrijwel synoniem met מנע, dat hij in vs. 34 gebruikt). Hij toont hiermede duidelijk te beseffen wat de kern van haar pleidooi uitmaakte. Daardoor springt deze gedachte tegelijk zeer sterk naar voren als „tatsächlich das Anliegen des Kapitels" (Hertzb, vgl. Gutbrod). Hiermede is niet in strijd dat David nog eens zo sterk mogelijk (immers onder ede) laat uitkomen „seine feste Entschlossenheit" (Schulz) om zich aan Nabal te wreken, als bewijs hoe noodzakelijk Abigaïls ingrijpen is geweest. Dit ligt in het adversatieve ואולם = *evenwel,* vgl. 20 : 3a Het mag ons niet ontgaan dat David in vs. 34 in de rel. bijzin אשׁר enz. niet in herhaling valt, maar dat hij nu met speciale aandacht voor de vrouw tegenover hem zegt: *die mij ervan weerhouden heeft u kwaad te doen;* het zou immers ook voor Abigaïl ontzettend geweest zijn, de bloedige wraak van David c.s. in haar woning te moeten aanschouwen. David is dankbaar dat hij ervoor bewaard is haar leed te doen. כי, later weer opgenomen in כי אם (Ges-K § 149 d), kan hier alleen maar dienen tot bekrachtiging: *waarlijk, indien gij mij niet haastig* (vgl. vss. 18, 23) *tegemoet gekomen waart.* Te lezen is met BH ותבאי. „In M we find a combination of .ketîb and qerê (De Boer). נותר enz. — *dan zou vóór het morgenlicht niet één man van Nabal overgebleven zijn.* Over לנבל zie Joüon § 130 g: de ל behoort bij het verbum, maar drukt toch indirect een gen. possess. uit. Over 'מ' ב zie bij vs. 22. ויקח enz. — *toen nam David* (wellicht met een wenk aan zijn dienaren) *van haar in ontvangst wat zij hem gebracht had,* vgl. vss. 18 en 27. ולה staat met een zekere nadruk vóór het verbum. Naast de zakelijke handeling staat een zeer persoonlijk woord: *en tot haar zeide hij: Ga in vrede naar uw huis* (bij עלי vgl. ירדת in vs. 20); *zie, ik heb u gehoor gegeven* (d.i. vergeving geschonken, vs. 28) *en uw verzoek ingewilligd.* ואשׂא ziet evenals het perf. 'שׁ op wat David gedaan heeft en bij dezen doet. נשׂשׂ met פנים in deze zin ook Gen. 19 : 21, vgl. Hertzb: „das Gewähren der Bitte".

36—44. *Nabals dood en Davids huwelijk*

ותבא enz. schildert Abigaïls thuiskomst en de toestand, waarin zij Nabal aantreft. משׁתה is *een feestmaal,* waarbij altijd ook gedronken wordt, II 3 : 20, vgl. Gen. 40 : 20. Voor zijn scheerders is Nabal niet karig, het was *als het feestmaal van een koning,* en zelf deed hij goed mee. Eigenaardig is עליו = bij hem, wij zeggen „in hem" of liever: *hij was in een vrolijke stemming.* שׁכר ook 1 : 13; עד־מאד, vgl. ons „tot en met", in hoge graad, dus *zwaar beschonken.* ולא enz. — *daarom vertelde zij hem geen enkel woord;* 'קטון וג — vgl. מאומה

in vss. 7, 15; *voor het morgen werd,* vgl. vss. 22, 34. Ook *toen de roes van Nabal geweken was* (היין in deze zin ook 1 : 14), was het nog te veel voor hem, Abigaïls verslag aan te horen. וימת enz. spreekt nog niet van zijn dood (vs. 38), maar zegt wel: *hij kreeg een dodelijke schok in zijn binnenste.* לבו slaat hier op „Nabals lichamelijk hart" (Von Meijenfeldt, blz. 32); והוא duidt de hele persoon aan: *en hij werd als een steen.* De schrik en ontsteltenis over wat had kunnen gebeuren, mogelijk ook de toorn over Abigaïls eigenmachtig handelen en haar royaal geschenk aan de zoon van Isaï, bezorgen hem een ernstige beroerte, die resulteert in volkomen verlamming, „fruit aussi de son intempérance" (Med, vgl. Goldman). De beschrijving aan het slot van vs. 37 is uniek in het O.T. Bij ויגף denkt VdBorn zonder noodzaak aan „een tweede beroerte"; de auteur bedoelt slechts de letale afloop aan Jahwe zelf toe te schrijven als een goddelijke strafoefening: *na ongeveer tien dagen sloeg Jahwe Nabal, zodat hij stierf.* Terecht verwerpen Schulz en De Groot met alle beslistheid de gedachte (van Ehrlich), dat Abigaïl de hand gehad heeft in de dood van haar man. Hiervoor is niet de minste grond en het kan alleen maar verbazen dat ook Gutbrod het „nicht ganz ausgeschlossen" acht. Integendeel, hier is duidelijk het antwoord van Jahwe zelf op de door Nabal opgeworpen vraag „wie is David?" Wie David niet erkent als zijn gunstgenoot, krijgt met Hem zelf te doen.

Het slot van de geschiedenis wordt „in schnellen und starken Strichen" getekend (Hertzb). Bij het vernemen van de tijding *dat Nabal dood was,* prijst David opnieuw (zie vs. 32) Jahwe. רב enz. — dezelfde uitdrukking als in 24 : 16, maar thans wordt ריב nader bepaald door 'ח, letterlijk betekent het rechtsgeding van mijn smaad, waarbij weder aansluit 'מיד נ (de woordschikking pleit ertegen dit te verbinden met רב (zoals Keil wil met beroep op Ps. 43 : 1, waar echter מן terstond volgt op ריבי). We kunnen vertalen *die mij genoegdoening verschaft heeft voor de smaad, mij door Nabal aangedaan* (vgl. De Groot, de NV; de LV verbindt anders: „de smaad ... op Nabal verhaald heeft"). De volgende zinsnede met ואת hangt nog af van אשׁר: *en die zijn knecht heeft terug gehouden van het kwaad* (vgl. vss. 32 v.), *maar het kwaad van Nabal heeft Jahwe op diens eigen hoofd doen neerkomen.* Er is een zeker chiasme in de plaatsing van מרעה en רעת met de verba חשׂך en השׁיב; vgl. bij het laatste Ri. 9 : 56. Enerzijds heeft God David (door het ingrijpen van Abigaïl) verhinderd zichzelf te wreken, anderzijds thans getoond dat het kwaad niet ongewroken blijft. Dat David om deze reden God prijst, kan zeker niet met een beroep op het gebod der naastenliefde (Schulz, De Groot) op zijn debetzijde geplaatst worden. Het is in heel het O.T. Jahwe's ere om het recht te handhaven, het onrecht te straffen, zie b.v. Gen. 18 : 25, Ps. 7 : 9—12, 9 : 17, 11 : 7 enz. enz. David ziet nu de weg vrij voor een huwelijk met Abigaïl en zendt met dat doel haar een boodschap. Volgens de lexica kan דבר pi. met ב betekenen „werben um, freien". Ges-B voert een Arabische analogie aan en verwijst naar Hoogl. 8 : 8, zo ook Smith, Goldman e.a. Het grote verschil is echter dat in ons vs. nog volgt לקחתה enz., vgl. Aalders, Comm. op Hooglied (1952) t.p.; dáár staat deze speciale betekenis wel vast. Maar de MT komt geheel tot zijn recht als wij vertalen: *daarop zond David (boden) en liet met Abigaïl spreken, teneinde haar tot zijn vrouw te nemen.*

ויבאו *enz.* — Abigaïl is nog steeds te Karmel (vgl. vs. 5), waar Nabal blijkbaar gestorven is. De rouwtijd zal niet lang geduurd hebben (vgl. II 11 : 26 v., De Groot noemt Deut. 21 : 13, maar dat betreft een totaal ander geval). Smith tekent hier aan: „marriage of a widowed person soon after bereavement is still common in the East". De dienaren van David „machen nicht viele Redensarten (Schulz); Abigaïl evenmin, maar zij kleedt haar jawoord zeer beleefd en nederig in, en alsof David zelf voor haar staat, buigt zij diep neer (vgl. vs. 24) en zegt הנה enz.

Opmerkelijk is het suff. sing. in אמתך (over שׁפחה zie vs. 27): *zie, uw dienstmaagd zij tot een slavin, die de voeten wast van de dienaren van mijn heer*. Of zij dit ook werkelijk gedaan heeft, verzwijgt het verhaal. Abigaïl had schijnbaar grote haast, voor de derde maal horen wij dat zij vlug tewerk ging, vgl. ותמהר ook in vss. 18, 23. ותקם doelt op het zich gereedmaken voor de reis, ותרכב enz. op het bestijgen van de ezel, vgl. II 13 : 29, ook Gen. 24 : 61, waar eveneens sprake is van *dienaressen*. Abigaïl heeft er vijf *die in haar gevolg gingen*. ותלך enz. — *zij volgde de afgezanten van David en werd zijn vrouw*. We mogen wel aannemen dat met dit huwelijk een wederzijdse wens in vervulling gegaan is. Er ligt iets romantisch in deze blijde afloop. Toch zijn de bewoordingen uiterst sober. En wij mogen de betekenis van het verhaal ook niet weergeven als „hoe David aan een vrouw kwam! De bruiloft is slechts de toegift aan het eind. Waar het om gaat, dat is de goddelijke bescherming over David, die zich ook uitstrekt over zijn zedelijk leven!" (Langman). Een nevenaspect is de versterking van Davids positie, zowel moreel als materiëel, als gevolg van zijn verbintenis met de rijke weduwe van Nabal, al wordt dit punt „mit keinem Wort angedeutet" (Hertzb). Stellig betekende het huwelijk met een verstandige vrouw, die bovendien geloofde aan zijn roeping van Godswege, in meer dan één opzicht een verrijking van Davids persoonlijk leven. Hierover brengt ons hoofdstuk nu nog twee korte berichten. Vs. 43 zegt dat David al een vrouw had. לקח is zonder twijfel te verstaan als plusq. De naam 'אח is dezelfde als die van Sauls vrouw, 14 : 50. Deze Achinoam was afkomstig uit Jizreël (= „es sähet Gott", Kö.Wb) in de nabijheid van Maon (Joz. 15 : 55 v.; niet hetzelfde als J. in 29 : 1), en werd de moeder van Davids oudste zoon Amnon, II 3 : 2. Zij wordt in 27 : 3, 30 : 5 en II 2 : 2 telkens vóór Abigaïl genoemd. ותהיין enz. — *zo werden ook zij beiden hem tot vrouwen*. Het גם moet wel geschreven zijn met het oog op de (de lezer bekende) echtgenote Mikal, 18 : 27. Dat de auteur aan haar denkt, blijkt uit het tweede bericht, waarin hij mededeelt dat het huwelijk met Mikal door Saul feitelijk was geannuleerd, wrsch. al spoedig na het gebeurde in cap. 22 (zie vs. 14). *Saul echter had zijn dochter Mikal, Davids vrouw, gegeven aan Palti, de zoon van Laïs, uit Gallim*. פלטי is Kurzform van de langere naam in II 3 : 15, die betekent redding is God (Oosterhoff). Zie aldaar breder, ook over Gallim, wrsch. teruggevonden in Chirbeth Kakul, ten N. van Jeruzalem, in het stamgebied van Benjamin, Jes. 10 : 30. Voor David was deze handelwijze van Saul een smadelijke belediging. Op de vragen hoe Saul zoiets doen kon en hoe David Mikal later weer tot vrouw kon nemen, behandeld door Talmud en „Jewish commentators", „no satisfactory answer is given" (Goldman). Zie hierover De Vaux, dl. I blz. 74 v.

HOOFDSTUK 26

Opnieuw spaart David het leven van Saul; hun laatste ontmoeting

Bij dit hoofdstuk zie men hetgeen in het algemeen over de beweerde aanwezigheid van doubletten in ons boek is opgemerkt in de Inleiding § 4 blz. 32 v. Juist cap. 26 wordt immers door een reeks van comm. gezien als een duplicaat van cap. 24. „Es ist offenkundig", zegt Hertzb, „dasz diese Erzählung den gleichen Stoff behandelt wie 23, 19—24, 23". Evenzo oordelen Smith, Schulz, Caspari, VdBorn e.a., terwijl daarentegen Keil, Leimb, Med, Gutbrod, Asmussen en Schneider in overeenstemming met de voorstelling van de verhaler zelf denken aan twee verschillende gebeurtenissen (De Groot, Hulst en Goldman spreken zich niet met beslistheid hiertegen uit). Inderdaad zijn er onmiskenbare verschillen, maar ook even onmiskenbare punten van overeenstemming, en schijnt het alleen de vraag te zijn of „the differences outweigh the resemblances" (Kirkpatrick bij Goldman), dan wel omgekeerd — een kwestie derhalve van afwegen, waarbij het subjectieve inzicht moet beslissen. Toch ligt de zaak welbeschouwd anders. Uitgangspunt kan immers alleen zijn dat de auteur twee zelfstandige verhalen heeft opgenomen, die in zijn boek door cap. 25 gescheiden zijn. Was het zijn bedoeling om Davids grootmoedigheid te tekenen of (juister!) zijn eerbied voor de op Saul rustende zalving van Jahwe, dan ware één van beide voldoende geweest. Evident is voorts dat de beide verhalen niet tot één geheel samengevoegd kunnen worden. Dáárvoor zijn de verschillen te markant en te talrijk. Evenzeer staat het zonder meer vast dat de auteur niet blind geweest kan zijn voor „die starke Parallelle" die tussen cap. 24 en cap. 26 bestaat (het contact tussen de Zifieten en Saul, Davids weigering om Saul te doden en Sauls erkenning van zijn schuld). Is het nu aannemelijk dat een auteur van allure, zoals wij hem uit dit boek leren kennen, dan toch bedoeld zou hebben twee onderling onverenigbare versies van dezelfde gebeurtenis onverzoend naast elkander te zetten en a. h.w. aan de lezer de keus te laten, welke van de twee hij geloven wil? Op hen die deze mening zijn toegedaan, rust de bewijslast om aan te tonen dat het niet tweemaal gebeurd kàn zijn, dat David op verschillende tijd en plaats en in zeer uiteenlopende situaties het leven van Saul heeft ontzien en hem rekenschap gevraagd heeft van zijn onredelijke vervolgingswoede. Ook afgezien van de eerbied die wij aan de betrouwbaarheid van de Oudtestamentische geschiedschrijving verschuldigd zijn, menen wij de boven gestelde vraag beslist in ontkennende zin te moeten beantwoorden. Wij zijn met Gutbrod van oordeel dat de auteur niet „noch einmal dasselbe sagen will was er kurz zuvor Kap. 24 deutlich genug ausgesprochen hatte". Hij moet voor het opnemen van het tweede verhaal een bepaalde reden gehad hebben. En deze reden ligt o.i. duidelijk in de volgende overwegingen: 1. Cap. 26 verplaatst ons naar een later tijdstip en toont dat Sauls ommekeer en schuldbelijdenis (24 : 17 vv.) niet van het goede gehalte en niet duurzaam zijn geweest. 2. In het gesprek tussen Saul en David is de toon minder verzoenlijk, is het klimaat koeler en de afstand groter dan in cap. 24. 3. Alleen vanuit het in cap. 26 verhaalde is gemotiveerd het in moedeloos defaitisme genomen besluit van David om het gebied van Juda te verlaten 27 : 1. Ten slotte merken we op dat het geheel past in de lijn der ontwikkeling van Sauls onevenwichtig geestelijk bestaan wanneer hij zich opnieuw „dazu hinreiszen läszt David zu verfolgen" (Asmussen). Dit is een innerlijk bewijs voor de waarheid van het verhaal. Zo iets viel van

Saul te verwachten. De betekenis van cap. 26 is dan ook mede daarin gelegen dat hier het proces van zijn verhouding tot David het laatste stadium bereikt en uitloopt op een definitief uiteengaan, een afscheid. Zo heeft cap. 26 een eigen plaats in het geheel van het boek. Door Keil is uitvoerig en van stuk tot stuk uiteengezet, waarin cap. 26 verschilt van 23 : 19—24 : 25, door Med en Goldman geschiedt dit zeer in 't kort; bij de exegese komt dit alles vanzelf aan de orde.

1—6. *Saul weder op zoek naar David*

Met הזפים herinnert de auteur aan het verhaalde in 23 : 19 (vgl. de aant. bij vs. 4); dáár was nog zonder lidwoord sprake van 'ז, hier gaat het over *de* (ons reeds bekende) *Zifieten.* Zij weten natuurlijk dat David destijds ontkomen is (23 : 28) en dat ook Sauls tocht naar Engedi vruchteloos is geweest (c. 24). Ook nu begeven zij zich naar Gibea, Sauls residentie en brengen hem bericht aangaande Davids verblijfplaats. De hoogte van Chakila ligt ditmaal על־פני הי', letterlijk naar de kant van, dus: *bij de wildernis,* zakelijk verschilt dit niet van מימין, 23 : 19, maar juist daarom kan men niet vertalen „oostelijk van" (De Groot). Over de ligging van deze hoogte is het nodige bij 23 : 19 gezegd. De LXX heeft μεθ' ἡμων toegevoegd. Het kan niet bevreemden dat David zich opnieuw in deze omgeving trachtte schuil te houden, zelfs is het heel goed denkbaar dat zijn mannen ook in deze streek aan herders of andere bevolkingsgroepen goede diensten bewezen (vgl. cap. 25). De boodschap der Zifieten (wier rol hier terstond uitgespeeld is) valt bij Saul in goede aarde. Op ontstellende wijze blijkt dat hij nog niet heeft begrepen dat hij tegen David niets vermag en tevens dat hij niet bij machte is afstand te doen van zijn haat tegen David en zijn verzet tegen Jahwe's beschikking t.a.v. het koningschap over Israël. Aan de verzoeking die via de Zifieten tot hem komt, biedt hij geen weerstand. Hij is terstond bereid erop in te gaan. ויקם enz. — *toen brak Saul op en daalde af naar de woestijn Zif . . . om David te zoeken,* vgl. 23 : 14, 24 : 3. De drie duizend man zijn ongetwijfeld dezelfden als in 24 : 3; Saul had ze blijkbaar als „standing force" tot zijn beschikking gehouden, vgl. Van Selms in Studies, blz. 63. De uitdrukking על־הדרך (ook 24 : 4) moet verbonden worden met het verbum (vgl. VdBorn, Med, Hertzb): *Saul nu legerde zich op de hoogte . . . aan de weg, terwijl David zich ophield in de woestijn.* Welke weg bedoeld is weten wij niet, Hertzb vermoedt „die Nordsüdstrasze nahe der Wasserscheide"; de aanduiding is van belang voor het verstaan van 13 a. David is intussen naar een andere plek ergens in de woestijn uitgeweken. Dit wordt toegelicht in 3 b—4: וירא enz. — *toen hij (namelijk) ontdekte dat Saul op hem af kwam, naar de woestijn,* (4) *zond David verspieders uit en vernam dat Saul werkelijk gekomen was.* 3 b moet blijkbaar in die zin verstaan worden, dat David — op welke manier dan ook — is gewaar geworden dat Saul is uitgetrokken en op weg naar het woestijngebied om zich van hem meester te maken; 4 a zegt dat hij verspieders uitzendt, 4 b dat hij van hen bericht krijgt dat Saul inderdaad al gekomen en dus in de nabijheid is. Eerst nu heeft hij zekerheid. Het ligt voor de hand dat het tweede בא (vs. 4) slaat op een later tijdstip dan het eerste in 3 b.

Dit laatste wordt door Schulz ontkend: „dasz Saul gekommen sei, weisz er schon nach V. 3." Daarom moet de uitdrukking אל־נכון een plaatsbepaling bevatten. Schulz wijzigt de tekst in נכחו = „in die Gegend die gerade vor ihm lag", vgl. BH. Anderen laten de tekst staan, maar denken wel aan een ons onbekende plaats (De Groot, Hertzb, Gutbrod). Vs. 3 zegt evenwel dat Saul te Chakila gelegerd is en vs 5 bevestigt dit. Nu heeft R. Thornhill trachten aan te tonen („A note on אל־נכון, 1 Sam. XXVI 4", VT, vol. XIV, 1964, blz. 462), dat de lezing van LXX ἐκ Κεειλα een weergave kan zijn van de Hebr. tekst אל חכילה = naar Hachilah. Dit zou dan overeenstemmen met vs. 3. Toch is dit moeilijk aan te nemen, want waarom zou de LXX dan niet als in vs. 3 ᾿Εχελα geschreven hebben? Bovendien klopt ἐκ niet op אל. En wat nog meer zegt: uit het voorafgaande woord ἕτοιμος is duidelijk dat de LXX wel נכון gelezen heeft (De Boer vermoedt daarom „a double rendering"), vgl. in 23 : 23 εἰς αἵτοιμον, cod. A. Wij menen dus de MT te moeten handhaven. De uitdrukking אל־נ׳ wordt gesteund doordat zij ook in 23 : 23 (elders niet) voorkomt. Daar wil men wel אל schrappen (Köh-B e.a.), maar dit is ongegrond en נ׳ komt dan zonder verband te staan (de betekenis is „Sicheres, Zuverlässiges", b.v. Ps. 5 : 10). Daarom is אל־נ׳ te houden voor een (adverbiale) staande term met de betekenis „für sicher" (Ges-B), die op beide plaatsen een goede zin geeft: werkelijk, beslist. De zeldzame term wijst op nauwe verwantschap tussen de beide verhalen, die wel uit eenzelfde reeks afkomstig zijn, zie bij vs. 1. Ook Hulst O.T.T.P. blz. 30 vertaalt „definite or certain".

ויקם enz. — eerst uit het vervolg van vs. 5 en uit vs. 6 zien wij dat het reeds avond of nacht is en dat David vergezeld is van twee mannen. Hij wil persoonlijk het kamp van Saul besluipen en ongemerkt poolshoogte nemen van de situatie. Smith e.a. zien hier een historische parallel met Gideons nachtelijke tocht, Ri. 7 : 9—14; belangrijke verschillen zijn overigens dat deze plaats vond op bevel van Jahwe met het oog op een aanval: David heeft echter geen plan om te vechten, hij wil (althans aanvankelijk) slechts verkennen. De omstandigheden zijn wel totaal anders dan in 24 : 4 v. Saul is niet alleen maar omringd door zijn manschappen. De tekst zegt: *toen David* (vanuit zijn schuilplaats dicht bij het kamp) *de plek zag waar Saul lag te slapen met zijn krijgsoverste Abner, de zoon van Ner — Saul nu lag in de wagenburg terwijl het krijgsvolk om hem heen gelegerd was — toen richtte David zich tot* enz. Over Abner, Sauls neef, zie 14 : 50. Nadat eerst gesproken is over *de plaats waar Saul zich gelegerd had* (5 a), moet het tweede מקים slaan op het plekje in het kamp, waar Saul zich te slapen gelegd had, niet in een tent, maar onder de blote hemel. שכב sluit nog niet in dat Saul reeds sliep (zie echter vs. 7), maar hoogstwaarschijnlijk was dit toch wel het geval. Immers niet alleen heeft David alles goed kunnen waarnemen (ook dat Saul binnen in de wagenburg lag en zijn mannen als een beschermende wal (vgl. Zach. 9 : 8) om hem heen (over de wagenburg zie 17 : 20), maar ook moet hij getroffen zijn door de opmerkelijke stilte die in de legerplaats heerste, zie bij vs. 12. Juist dit moet hem op het idee gebracht hebben, dat God zelf hem de gelegenheid bood om Saul zijn machteloosheid te doen beseffen en hem een gevoelige les te geven over de onedele hervatting van zijn jacht op Davids leven. Zonder dit, zonder het vertrouwen: „Jahwe is met mij"; zou wat David nu beraamt een uiterst gevaarlijk waagstuk geweest zijn (vgl. Jonatan, 14 : 6). Maar met Jahwe

is David vol goede moed en zeker van de uitslag. Evenwel gaat hij uit voorzichtigheid niet geheel alleen (zie ib.). Over de naam 'אח zie bij 21 : 1, deze Achimelek, een volksgenoot van Uria, de Hethiet, II 11 : 3, 23 : 39, wordt later niet meer vermeld, אבישי (= Vater ist Geschenk — Kö.Wb) daarentegen in II nog tal van malen, bijna steeds naast zijn broeder יואב (= Jahwe is Vader — Oost.), later Davids krijgsoverste, II 2 : 13, 3 : 22 v., 8 : 16 enz. Beide waren neven van David, want hun moeder was een veel oudere zuster (wrsch. halfzuster) van David (zie hierover breder deze Comm. op II 17 : 25 en vgl. 1 Kron. 2 : 16—17). De betekenis van 'צ is duister, mogelijk „die nach Balsam duftende" (zie Schulz). De naam van haar man wordt nergens genoemd, zelfs niet in II 2 : 32. David noemt de broeders meer dan eenmaal zonen van Seruja, b.v. II 16 : 10. Op Davids vraag *wie wil met mij naar Saul in het kamp afdalen?* biedt Abisai zich onmiddellijk aan. Dit is een „kolfje naar zijn hand" (Smelik).

7—16. *In Sauls legerplaats*

Bij hun aankomst in het kamp *bij het krijgsvolk* van Saul kunnen zij alles nog nauwkeuriger waarnemen: והנה *zie, daar lag Saul slapend binnen de wagenburg, met zijn lans aan zijn hoofdeinde in de grond gestoken,* enz. Alle trekken van dit gedeelte zijn wel zeer grondig onderscheiden van die in 24 : 4. Daar trad Saul over dag, zonder zich van Davids nabijheid bewust te zijn, diens schuilplaats binnen, hier is het David die met een bepaald oogmerk Saul in de nacht benadert, midden in zijn legerplaats. Saul ligt op de grond (vgl. ארץ in vs. 8), er waren dus geen tenten en מעגל kan dan ook geen „tentenkamp" (VdBorn) aanduiden. De onafscheidelijke lans (vgl. 18 : 10) staat rechtop bij hem met het puntig ondereind in de grond gestoken (zie afbeeldingen bij Galling, kol. 353 vv. en vgl. II 2 : 23). Versch. comm. vermelden als een nog bestaand gebruik bij de Bedoeïenen, dat „a spear stuck in the ground... distinguishes the tent of the sheikh" (zie Goldman). מעך, alleen hier en in Lev. 22 : 24, schijnt drukken of stoten te betekenen, zie de lexica, ook Gispen, Comm. op Levit. t.p. Over 'מר zie bij 19 : 13. Het slot van vs. 7 is geen „doublet van vs. 5" (VdBorn), er staat nu ook van *Abner en het krijgsvolk* dat zij *lagen te slapen* (שׁכבים), het herhaalde 'ס klinkt tamelijk sarcastisch: een kring van slapende lijfwachten! Abisai ziet in deze situatie een duidelijke aanwijzing van Godswege dat Saul nu zijn gerechte straf mag ontvangen, vgl. 24 : 5; סגר ook in 24 : 19. Feitelijk bezien was inderdaad Saul aan hen *overgeleverd.* Maar David behoefde zelf niets te doen. אכנו is blijkens het volgende נא bedoeld als een dringend verzoek (dus niet: ik wil, maar:) *laat mij toch* (Med: „je vous prie"; vgl. Goldman). Het voorstel van Kittel BH e.a. om de ו vóór בארץ als suffix bij בחנית te voegen is wel aantrekkelijk, maar de constructie is gelijk aan die in 18 : 11, 19 : 10, waar ook een ו vóór בקיר staat; LXX en Vg hebben geen van beide een pron. poss., en ook in de MT is duidelijk de lans van Saul bedoeld, dus: *met één stoot van zijn lans hem aan de bodem nagelen.* Het was „een grote schande" (De Groot, Ehrlich e.a.) om met zijn eigen wapen gedood te worden, vgl. 17 : 51, maar het was ook in strijd met de erecode voor de behandeling van een slapende vijand, vgl. II 4 : 11. ולא enz., vgl. II 20 : 10,

ook II 3 : 27; de zonen van Seruja waren zeer bedreven in het gebruik van het zwaard en altijd klaar om toe te slaan: *ik behoef het* (eig. hem) *geen tweede maal te doen.* Abisai neemt de daad voor zijn rekening, maar David wil er ook indirect niet medeplichtig aan zijn. Ook nu is er een sterke verzoeking gelegen in de situatie als zodanig. Dezelfde lans waarmee Saul hem meer dan eens bedreigd heeft, staat nu tot zijn beschikking om er Saul mee te treffen. Maar er is bij David geen weifeling of zwakheid. Zijn tevoren genomen beslissing (24 : 8—9) waarbij hij een goed geweten bewaard heeft, zal hem tot steun geweest zijn om ook ditmaal standvastig te blijven. Bovendien staat hem bij zijn antwoord wrsch. zijn ervaring ten aanzien van Jahwe's oordeel over Nabal (25 : 37 v.) voor de geest. Immers opmerkelijk is het dat hij zijn afwijzing van Abisai's voorslag, אל־ת' = *verdelg hem niet,* eerst wel motiveert met hetzelfde argument als in 24 : 8 (zij het thans in andere vorm nl.) *want wie heeft de hand uitgestrekt tegen de gezalfde van Jahwe en is ongestraft gebleven?* (tegen de lezing van het impf. ישלח, zoals Schulz e.a. voorstaan, zie ook Joüon § 112 j, is wel geen overwegend bezwaar, maar de MT geeft goede zin en wijziging is dus niet noodzakelijk). Maar David voegt hieraan (volgens Schneider na „eine lastende Stille") nog een diep-ernstig woord toe, dat hij inleidt met *zo waar Jahwe leeft.* כי אם kan niet betekenen „wenn nicht" (Keil, vgl. Luther), maar dient feitelijk om de uitspraak nog te bekrachtigen (Leimb), dus *voorzeker* (VdBorn e.a. laten het onvertaald), *Jahwe zal hem slaan.* Dit kan geschieden op meer dan één manier: *hetzij* (rechtstreeks) *doordat zijn dag komt om te sterven* (יומו van de sterfdag ook Job 15 : 32; nog andere plaatsen bij VdBorn), *hetzij doordat hij ten strijde trekt en sneuvelt* (door toedoen van mensen). In het eerste geval spreken wij wel van een natuurlijke dood (ziekte, ouderdom), doch zowel dan als in de strijd is het steeds de hand van Jahwe die slaat. Deze opvatting (van De Groot, Med, VdBorn, vgl. de NV) is meer zinvol dan dat men het slaan door Jahwe als aparte mogelijkheid aanneemt. Vele commentaren hechten dan een zeer pregnante zin aan נגף.

Bij ירד (= afdaalt) is gedacht aan een uittrekken vanuit het hooggelegen Gibea; נספה heeft in 12 : 25, 27 : 1 een meer algemene betekenis. In Davids woorden ligt niet alleen dat hij de wraak aan Jahwe overlaat (vgl. 24 : 13, 16), maar er klinkt ook een stellige verwachting in door, dat het oordeel over Saul aanstaande is. „Hier stellt David sozusagen selber die „prophetische Stimme" dar" (Hertzb). Het feit dat Jahwe Saul nu reeds weerloos en machteloos in zijn hand gegeven heeft (meer nog dan in 24 : 5 v.), is hem een voorteken van diens val. Maar hijzelf, hoewel hij „Herr der Lage" is (Gutbrod, die een treffende uitwerking geeft van de tegenstelling tussen Saul en David), moge ervoor bewaard blijven, *de hand te slaan aan de gezalfde van Jahwe,* vgl. 24 : 7. Toch is Davids houding niet puur negatief. Zijn bezoek aan het kamp heeft een concreet oogmerk en om dit te bereiken beveelt hij ועתה enz.: *maar nu, neem de lans die aan zijn hoofdeinde staat* (vgl. 19 : 13) *en de waterkruik en laten wij dan weggaan;* met het oog op לנו nog vollediger: laten wij dan zorgen dat wij wegkomen, vgl. lahem vs. 12. Zij zijn nu zó dicht bij Saul dat zij ook de waterkruik kunnen zien en ongemerkt wegnemen. Ook bij Elia's hoofdeinde staat een waterkruik, 1 Kon. 19 : 6 (VdBorn). Modellen van water-

kruiken zijn afgebeeld bij Van Deursen, blz. 20 v., 34 v. Door deze met de lans mee te nemen wil David straks aan Saul het bewijs leveren (vgl. 24 : 12), dat ook nú zijn leven in Davids hand geweest maar ontzien is, dat Davids houding dus zuiver is en hij geen „thronräuberische Pläne" (Gutbrod) koestert, vooral echter dat hij tegen Jahwe niets vermag, vgl. 2 : 9, van welk woord wij hier een treffende illustratie ontmoeten. Volgens Asmussen is David hier bezig vurige kolen „aufs Haupt des Gegners zu sammeln". — Zonder redelijke grond betwijfelt Hertzb of de waterkruik in dit verhaal thuishoort; dit voorwerp van poreus aardewerk (zie De Groot) wordt immers tot driemaal toe genoemd (alleen in vs. 22 niet). Veel verder gaat VdBorn die geheel vss. 6—11 „secundair" acht. Wat blijft er dan echter nog van het verhaal over? Een dergelijke tekstbehandeling brengt ook nog schrappingen mee in vss. 12 en 16. Het spreekt vanzelf dat Abisai Davids bevel heeft opgevolgd; met דוד als subj. van ויקח zegt de auteur dus dat David de leidende persoon is die de verantwoording draagt, men behoeft niet eens aan te nemen dat lans en kruik aan hem waren overhandigd (Goldman), dus: *zo nam David de lans en de waterkruik weg van Sauls hoofdeinde en gingen zij heen* ('מ staat alleen hier in st. constr.). Met vele andere comm. is aan te nemen dat (door haplografie) vóór 'מ een מ is uitgevallen, vgl. BH. Over de dat. commodi להם zie Ges-K § 119 s. Een reeks Umstandssätze met ואין en part. beschrijft nu de situatie: *niemand zag het, niemand bemerkte het, niemand werd wakker, want allen sliepen;* deze verklaring is echter niet afdoende, er was een hogere Macht die Davids plan en de uitvoering ervan begunstigde: 'כ enz. — *daar een diepe slaap (komend) van Jahwe* hen had bevangen. תרדמה van de stam רדם (b.v. Ri. 4 : 2) duidt een diepe, vaste slaap of verdoving aan, die bijna steeds aan goddelijke inwerking wordt toegeschreven, b.v. Gen. 2 : 21, 15 : 12, Jes. 29 : 10, Job 33 : 15. De toevoeging יהוה zal niet zozeer het karakter als wel de oorzaak of Urheber van deze slaap willen noemen vgl. Med. David heeft dit ongetwijfeld bij intuïtie beseft en daardoor zo kunnen handelen als hij deed: kalm, doeltreffend, met overleg en zelfbeheersing. De auteur stelt buiten twijfel dat wij niet met een toeval te doen hebben, maar accentueert juist zo dat Jahwe „met" David is; tegenover „von Gott gewirkter Schlaf" staat hij met „von Gott gewirkter Glaube" (Gutbrod).

ויעבר — over Abisai wordt nu niet meer gesproken. Bij העבר zullen wij moeten denken aan de andere kant van de weg vermeld in vs. 3, of aan een dal aan de voet van de hoogte waarop Saul gelegerd was. Of met ראש־ההר hetzelfde punt bedoeld is als vanwaar David het kamp had bespied (Keil, Schulz, Hertzb bij vs. 5), is twijfelachtig, want hij was toen al vlak bij het kamp, vs. 5, nu echter niet, immers: *nadat David aan de overzijde gekomen was, ging hij ver weg op de bergtop staan — groot was de afstand die hen scheidde.*

De LXX vertaalt מקום met ἡ ὁδος (de Vulg: intervallum); inderdaad was de afstand hemelsbreed niet zo ver, „conversation was possible" (De Boer). Toch legt de tekst ook in מרחק er grote nadruk op dat David niet binnen Sauls bereik stond en dus eventueel snel de wijk kon nemen (VdBorn herinnert hier aan Jotam, Ri. 9 : 7). Terecht neemt David geen risico, in 24 : 9 was dit er niet bij. Trouwens op dit punt en in hetgeen nog volgt zijn „die Unterschiede" tussen

deze en de vorige ontmoeting met Saul (c. 24) „besonders handgreiflich und bemerkenswert" (Gutbrod). De woorden aan het slot van vs. 13 klinken bijna symbolisch (id). Bij ויקרא laat zich denken dat David meer dan eens geroepen heeft, eerst „vielleicht nur ein Ahoi!" (Schneider), pas daarna als er geen antwoord komt, met name tot Abner. Het is dan ook niet nodig om in de MT (die goede zin geeft) בן־נר te vervangen door דבר (Schulz e.a. met beroep op de LXX). Tegelijk met de diepslaap zal ook het nachtelijk donker geleidelijk geweken zijn, zie vs. 16 slot, vs. 23. Op Davids vraag הלוא enz., komt nu Abners antwoord, een wedervraag: *wie zijt gij die naar de koning roept?* De bedoeling is: die door uw geroep naar de legerplaats ook de koning hindert, de Vulg heeft „clamas et inquietas", hetgeen is „bien dans la pensée sans être dans le texte" (Med). De LXX cod. A heeft καλεις με προς τον βασιλεα, cod. B. alleen het eerste woord, zie BH. De MT is echter stellig te handhaven, vgl. Hertzb. Abner is blijkbaar verstoord, maar hij krijgt de schrik van zijn leven bij het horen van Davids honende vraag הלוא en de daaraan verbonden beschuldiging. Formeel zijn het twee vragen, maar *zijt gij niet een man?* heeft weinig zin zonder het vervolg: *die zijns gelijke niet heeft in Israël?* Dit is niet maar een fraai compliment; Abner was inderdaad Sauls rechterhand. Des te striemender is voor hem het ולמה: *waarom hebt gij dan niet over uw heer, de koning, de wacht gehouden?* Of אל door על vervangen moet worden als in vs. 16? Waarschijnlijk wel (Smith, Schulz), maar Sm houdt zich hierin niet streng aan een regel. כי־בא dient om het voorafgaande te motiveren: *want er is iemand van het volk* (bedoeld is: van buiten het kamp) *binnen gekomen om* enz. Dit had niet kunnen gebeuren, indien men goed de wacht gehouden had.

Had David zijn metgezel niet teruggehouden, dan zou deze stellig de koning gedood hebben, vss. 9—11. Diens leven is dus in gevaar geweest. Abner die meent een ander te mogen berispen, verdient zelf een strenge afkeuring לא־טוב: *verre van goed is het, wat gij gedaan hebt.* Maar niet alleen Abner staat schuldig. Over heel het leger spreekt David het doodvonnis uit: *zo waar Jahwe leeft, waarlijk gij zijt des doods schuldig, omdat gij* enz. כי, vgl. 10 a en zie Joüon § 165 e („certes, vous meritez la mort"), over אשר = parce que idem § 170 e. Thans noemt hij de koning משיח י׳ om hun nalatigheid nog te accentueren. We raken hier aan een uiterst belangrijk onderscheid met cap. 24, waar leger en veldheer nog geheel buiten schot bleven. Nu zij in dienst van Saul zich tegen David laten gebruiken, stellen zij zich ook bloot aan diens critiek, waarin hij hen laat gevoelen dat zij allereerst aan Jahwe verantwoording schuldig zijn. Overigens animeert hij hen allerminst om voor hem partij te kiezen. Integendeel, hij blijft loyaal. Maar hij laat niet ná zijn beschuldiging waar te maken en daarmede tevens zijn eigen onschuld èn de nutteloosheid van heel Sauls ondernemen overtuigend aan te tonen. Daartoe dient ten slotte het (alleen tot Abner gerichte) ועתה ראה enz. — *maar nu, zie eens waar de lans van de koning is.* ואת־ is volgens Ges-K § 117 m (noot) „zweifellos verderbt" en moet als ואי gelezen worden (vgl. BH). Maar zou de nota acc. niet te verklaren zijn in verband met het voorafgaande ראה (ib § 117 l; vgl. Keil, Smith)? In de LXX staat beide malen de acc., en komt eerst daarna που ἐστιν. Met אשר enz. = *aan zijn hoofdeinde* verwijst David naar de

plek, waar Abner kijken moet, maar zegt hij niet dat daar nog iets staat (dit tegen Schulz, die heel het slot schrapt; zie echter Hertzb). Men kan parafraseren: die zijn gewone plaats heeft aan zijn hoofdeinde. Het interesseert de verhaler niet of Abner deze wenk gehoor heeft gegeven, hij verdwijnt (evenals Abisai, vs. 12) uit het verhaal, dat nu zijn scopus bereikt.

17—25. *Laatste gesprek tussen Saul en David*

Bij ויכר herinnert VdBorn aan Ri. 18 : 3; dáár is het echter de vraag of het gaat om een herkennen van de stem of van de tongval of i.d. Saul is ontwaakt en hij herkent David aan zijn stem. De vraag הקולך bewijst niet dat het nog donker was, vgl. 24 : 17. Sauls gevoel doet hem zo spreken, zoals ook blijkt uit בני. David van zijn kant „wahrt den Abstand" (Gutbrod). Saul is voor hem nog de koning, maar hij noemt hem niet meer vader (24 : 12). Saul heeft de band verbroken door zijn woord te breken en zijn dochter Mikal aan David te ontnemen (25 : 44; vgl. Schneider). Wel doet deze nogmaals een beroep op Sauls rechtsgevoel; hij appelleert aan zijn geweten met de vraag למה זה: *waarom toch vervolgt mijn heer zijn dienaar? wat heb ik toch gedaan en wat voor kwaad is er bij mij?* vgl. de vragen in 20 : 1, 32. David verwacht geen antwoord (hij weet immers dat Saul niets tegen hem kan inbrengen), maar verzoekt nu terstond gehoor voor een betoog waarin hij veronderstelt dat Saul niet uit eigen boos opzet hem naar het leven staat, maar te goeder trouw door invloeden van buiten daartoe gekomen is. Hier is verwantschap met 24 : 10, maar thans stelt David de kwestie veel scherper en meer fundamenteel: het gaat ten diepste uit òf van Jahwe òf van menselijke personen die het op zijn verderf gemunt hebben. Het verbum סות in hif. met ב komt ook II 24 : 1 voor (zie aldaar) in de zin van opzetten, aanhitsen tegen. De woorden אם tot en met בי moeten wel deze zin hebben: *indien* (gij oprecht van mening zijt dat) *Jahwe zelf u tegen mij opzet;* immers, indien dit laatste het geval was (indien derhalve Jahwe zelf toornig was op David en diens dood wenste), dan zou dit ook op een of andere manier aan Saul geopenbaard moeten zijn. Zo had deze ook de opdracht ontvangen (via Samuël) om te strijden tegen Filistijnen (9 : 16, 10 : 1), Amalekieten (15 : 1—3) en Ammonieten (11 : 6; door inwerking van Jahwe's Geest). Had Saul niet zulk een bevel ontvangen ten opzichte van David, dan ging zijn actie dus niet van Jahwe uit; indien wèl, dan was het zijn roeping dit bevel op te volgen. Deze gedachte ligt opgesloten in de sobere nazin ירח מנחה, d.i. Hij moge, liever: *dan moge Hij de offergave ruiken.* Het verbum is iuss. hif. van רוח en betekent spüren, riechen, b.v. Gen. 8 : 21, 27 : 27; Ri. 16 : 9. Van Jahwe gebruikt met מ' als object is de uitdrukking sterk anthropomorfistisch alsof Jahwe bevredigd zou worden door de geur van het offer; deze heidense gedachte over de afgoden is op Hem niet van toepassing, maar wel schept Hij behagen in de gezindheid van de offeraar, zie Gen. 8 : 21 en Lev. 1 : 9 (Comm. van Gispen t.p.). מ' staat niet in de beperkte betekenis van (onbloedig) spijsoffer (Keil), maar betekent evenals 2 : 17 in het algemeen: offergave (het gebruik van ירח pleit zelfs voor een dieroffer, dat ook מ' kan heten). En wel ontbreekt het lidwoord, maar toch is in verband met de voorzin slechts een bepaald offer in staat Jahwe's toorn te stillen, nl. het leven van

David (VdBorn, Oosterhoff). De zin van 'ירח מ is derhalve: Saul moet maar zo voortgaan en beproeven dit offer te brengen, want dan is hij in Gods weg. Hieraan verwant is de verklaring van Schneider: „in diesem Falle ist David bereit selbst das Opfer zu sein oder irgend ein gefordertes Sühnopfer zu bringen, um Gott zu versöhnen." Dus David zou òf zichzelf in Sauls handen moeten stellen en zich ten offer wijden, òf bij het heiligdom een gepast zoen-offer brengen. Onmogelijk is deze opvatting niet. Immers, de hoofdzin in casu is zó beknopt dat hij op zichzelf meer dan één uitleg toelaat. Evenwel mag men niet vergeten dat David hier tot Saul spreekt en hem een gedragslijn wil aanwijzen, dat het dus niet gaat om wat hijzelf zou moeten of willen doen. Gezien de context ligt de boven gegeven verklaring het meest voor de hand: is het Jahwe die u tegen mij opzet, welnu doe dan maar uw best mij te vangen, zorg dan dat Hij die offergave te ruiken krijgt, als ge kunt! Het klinkt bijna oneerbiedig, maar men bedenke dat Davids leven op het spel staat. Volgens Gutbrod spreekt hij „in jäher Aufwallung" en in „tiefe Verzweiflung". Dit gaat weer te ver want David is heilig overtuigd dat Jahwe niet zijn dood wil. Maar dat hij fel bewogen is en in zeker opzicht bijna geen raad meer weet, blijkt wel uit de heftige bewoordingen, waarin hij in 19 b de tweede mogelijkheid stelt.

Verscheidene commentaren doen deze passage heel kort af, maar laten aan de diepe ernst ervan en dus ook aan de tekst zelf geen recht wedervaren. De verklaring komt dan met enige nuancering hierop neer: indien Sauls vijandelijk optreden tegen David „von Gott verursacht oder veranlasst" is (Leimb, vgl. Rehm), of „if God had made you his agent to punish me for my sins" (Goldman), of: indien God „ein Geist der Zwietracht, wie etwa Ri. 9, 23" gezonden heeft (Hertzb), dan ligt het middel — een zoenoffer — voor het grijpen; „die Sache ist dann nicht so schlimm" (Schulz). Dit offer zou òf door Saul òf door David (vgl. boven, Schneider) gebracht kunnen worden. Men glijdt daarbij echter heen over de vraag: hoe kan Saul weten hetgeen in de conditie gesteld is? m.a.w. hoe kan hij constateren dat Jahwe op David vertoornd is of een geest van tweedracht gezonden heeft? Dit kan hij niet, maar daarom kan Jahwe's gezindheid of bedoeling ook geen norm bieden voor zijn optreden tegen David. Het zou nog anders staan indien David naar het algemeen oordeel schuldig stond aan rebellie of i.d., maar dat was niet het geval, Saul zal het straks opnieuw moeten erkennen, vs. 21. Daarom kan deze verklaring niet bevredigen. Hetgeen Saul en David gescheiden houdt, is niet een persoonlijke onenigheid en is met geen enkel offer op het altaar uit de weg te ruimen. — Sommige exegeten lezen in Davids woorden de gedachte dat ook indien Jahwe Saul tegen David opzet diens handelwijze toch zondig is, omdat Jahwe somtijds een mens die Hij straffen wil „tot het kwade verleidt" (VdBorn, vgl. ook Keil, Smith, Schulz, eveneens König, Gesch., blz. 245, en Schelhaas). De bedoeling van „Hij ruike offergave" zou dan een roepstem tot bekering aan Sauls adres inhouden. Maar zo heeft deze Davids woord toch moeilijk kunnen opvatten. We behoeven op de aangeduide gedachtengang niet in te gaan, want men legt dan iets in de tekst dat deze niet zegt. En de plaatsen waarop men zich beroept, o.a. 16 : 14, II 16 : 10 vv. en 24 : 1, zeggen volstrekt niet dat God de mens rechtstreeks aanzet tot zondige daden. In ons vs. stelt David alleen theoretisch de mogelijkheid dat Saul met zijn actie tegen David handelt naar Gods wil, dat hij er dus goed aan doet. David wil daardoor Saul bewegen

tot nadenken en tot de erkentenis: dit doen van mij kan niet uit Jahwe zijn. Vs. 21 toont dat dit doel bereikt is.

Thans stelt David met ואם בני ה׳, d.i. *maar indien het mensen zijn* (nl. die u tegen mij ophitsen); in de tegenstelling met Jahwe betekent ב׳ ה׳: niet meer dan mensen. Deze casus is allerminst theoretisch bedoeld; behalve de bij 24 : 10 genoemden, mogen wij ook wel aan Abner denken, stellig heeft hij David beschouwd als een gevaar voor de troon, zodat het staatsbelang zijn vernietiging eiste. Het part. א׳ ook 14 : 24, 28 is hier versterkt door לפני י׳, volgens Köh-B = „unter Anrufung, Aufbietung J.'s", maar dit aanroepen doet David zelf. Juister is *vervloekt mogen zij zijn in het oog van Jahwe,* dus: naar het oordeel van Jahwe. David wenst hun toe dat Jahwe hen verstoot, hen uitsluit van zijn gunst en zijn zegen. De reden is כי enz. Van ספח (vgl. 2 : 36) staat alleen hier de hitp. = „sich zugehörig wissen zu" (Köh-B) volgens Kö.Wb, Ges-B „sich anschlieszen", maar dit is de betekenis van nif. (Jes. 14 : 1). De idee is meer die van „eingegliedert sein" (Gutbrod), „to cleave unto" (Goldman), zodat men kan „teilhaben" (Hertzb) en gemeenschap oefenen. Met נחלה kan in ons vs. noch uitsluitend het volk Israël (zo b.v. Keil, De Groot), noch alleen het land van dit volk (zo Schulz, VdBorn, Goldman, Med e.a.) bedoeld zijn, zie beneden het gevoelen van Vriezen. Het eerste is zeker het geval in 10 : 1, II 14 : 16, 20 : 19, evenals ook Deut. 32 : 9, vgl. 9 : 29; Ps. 28 : 9, maar er is een nauwe band tussen Israël en de bodem die het als נ׳ ontvangen heeft, Deut. 4 : 21, vgl. ook Ps. 74 : 2, en נ׳ zonder meer slaat steeds op het grondbezit. Beslissend is in casu het volgende לך enz., welke woorden „aan Davids vijanden in de mond gelegd worden" (Koole, De tien geboden, blz. 38 v.). Wij vertalen *omdat zij mij uitwerpen uit de gemeenschap met het erfdeel van Jahwe en zeggen: ga weg, dien andere goden.* Het perf. גרש houdt in dat men daarmee reeds begonnen is. David is al lang een zwerveling, maar vertoeft toch nog altoos op Israëlitisch grondgebied, niet geheel verstoken van gemeenschap met getrouwe dienaars van Jahwe. Thans echter — nu Saul zijn vervolgingsactie hervat heeft — ziet hij als „the final end of the persecution" (Goldman), dat hij genoodzaakt zal zijn uit te wijken naar vreemde bodem. Enn zinspeling hierop ontbreekt in cap. 24 volkomen, maar is in ons vs. (en vs. 20) niet te miskennen. In Juda is hij niet veilig. Feitelijk (Schulz: „mittelbar") zeggen de mensen — allermeest Saul zelf — tot hem: bij Jahwe's volk en in zijn land is voor u geen plaats; als gij in 't leven blijven wilt, pak u dan weg en zoek asiel bij een ander volk. Doch dat vindt hij juist zo vreselijk. Dat zou „in de feitelijke situatie van de toenmalige wereld" betekenen, dat hij zich zou plaatsen „onder bescherming van de godheid, die in dat land vereerd werd" (Koole, ib.). Men mag uit de door David gebezigde woorden niet te veel afleiden. Vriezen gaat wel te ver als hij erin leest „dat voor de Israëliet van die tijd Jahwe aan het eigen land gebonden werd geacht" (Godsdienst, blz. 68; waar V. ook de uitdrukking „erfdeel van Jahwe" in die zin verklaart, „dat Israël als land en volk het persoonlijk eigendom van Jahwe is"). David en zijn volksgenoten wisten wel dat Jahwe ook buiten de grenzen zijn macht uitoefende, maar alleen in Israël werd Hij vereerd, alleen dáár was zijn „Erscheinungs-

stätte" (König, blz. 126); voor de Israëliet was het onverdragelijk als balling onder louter afgodendienaars te moeten verkeren, vgl. Ps. 120 : 5. Bovendien was het de vraag voor David of hij daar wel veilig zou zijn. Hij besluit dan ook met de vurige wens ועתה enz.: *nu dan, moge mijn bloed niet op de bodem worden uitgestort ver van het aangezicht van Jahwe.* Hij had reeds in gevaar verkeerd tijdens zijn verblijf in Gat (21 : 12 v.) en dit zou zich kunnen herhalen. David weet dat Jahwe hem ook daar beschermen kan, maar hij mag zich niet moedwillig aan dat gevaar blootstellen. Bovendien is hem van Godswege verboden Juda te verlaten (22 : 5) en voelt hij zich ook innig aan dit land van Jahwe verbonden. Hier zal hij zijn roeping als Gods gezalfde moeten volbrengen. „Treibt man ihn auszer Landes, so ist ihm der Boden unter den Füszen weggezogen" (Gutbrod). Mogelijk ligt in zijn woord de gedachte dat hij eventueel in den vreemde geen bloedwreker hebben zou (aldus Schulz). Toch schijnt dit wat ver gezocht. De bedoeling is allereerst een appèl op Sauls geweten: dit moogt gij mij niet aandoen. Aan 20 b כי enz. moet in de geest iets voorafgaan als „diese Gefahr besteht" of „zover kan het komen door uw toedoen". Hierbij sluit zich dan de motivering aan: *want de koning van Israël is uitgetrokken.* Men lette op het sterke contrast tussen מלך י׳ en het nietig object פ׳ א׳, vgl. 24 : 15. Velen willen hier op grond van de LXX lezen נפשי, zie BH, maar het heeft alle schijn dat de LXX ad sensum vertaald heeft in overeenstemming met het frequente בקש met נפש als object (b.v. 23 : 15), vgl. De Boer. De nota acc kan bij vergissing geschreven zijn. In de bijzin כאשר enz. wordt vrij algemeen het subj. van ירדף onpersoonlijk verstaan (Schulz vocaliseert als nif., vgl. de Vulg; persequitur), zo b.v. ook Joüon „comme on poursuit la (= une) perdrix" (§ 137 i). De vert. kan luiden: *om één enkele vlo te vangen, zoals men een patrijs najaagt op de bergen.* De קרא (alleen nog Jer. 17 : 11) is volgens Bruijel BE (s.v. patrijs) een stevige snelle loper, die veel voorkomt in de heuvelachtige streken bij de Dode Zee. Volgens Goldman wordt hij, doodmoe na langdurige jacht, met stokken op de grond doodgeknuppeld. David ziet in zulk een vogel zijn eigen beeld. Het punt der vergelijking is dan ook gelegen in de rusteloze, bijna fanatieke, jacht die Saul op hem maakt en die hem in de dood zal drijven. — Uit het slot van vs. 20 blijkt dat David wel terdege Saul zelf verantwoordelijk stelt voor de moeilijke situatie waarin hij onschuldig verkeert.

Bij vs. 21 is te vergelijken 24 : 17 vv. De verhaler gaat de vraag voorbij hoe Saul zich in zijn ontroering voor David verstaanbaar kon maken. Maar feitelijk zijn het maar korte uitroepen: חטאת שוב — *ik heb gezondigd, keer terug;* dit laatste gaat verder dan zijn peccavi in c. 24; eveneens de toezegging לא ארע enz. — *ik zal u geen kwaad meer doen.* יקרה betekent hier (anders dan in 18 : 30) kostbaar, waardevol zijn. Het feit dat David ook nu weer zijn leven heeft gespaard, kan hij niet loochenen. Hij besluit met een sterke erkenning van zijn dwaasheid: *zie, ik heb dwaas gehandeld* (סכל hif., nif. in 13 : 13), *ja, ik heb mij heel ernstig misgaan.* Dwaasheid is ook schuld, vgl. Ps. 14 : 1; en dit geldt ook bij het dwalen of zich misgaan, waarvoor שגה een frequente term is (b.v. Lev. 4 : 13, Num. 15 : 22; evenzo שגג, Lev. 5 : 18, Num. 15 : 28; beide verba in Ps. 119 : 21, 67). Ook voor zulk een misstap of dwaling is een zoenoffer vereist (vgl. Schulz). Maar eigenlijk had Saul veel zwaarder misdreven

en niet zonder boos opzet. VdBorn verwijst naar Joz. 7 : 20 als parallel, maar Saul noemt Jahwe niet en verootmoedigt zich niet voor Hem. Het blijft alles aan de oppervlakte, ook zijn belofte heeft hij niet echt gemeend, zie 27 : 4. David is dan ook nuchter genoeg om geen staat te maken op Sauls woord. Ten gunste daarvan moet wel opgemerkt dat Saul alleen zichzelf, geen anderen, beschuldigt.

ויען enz. — Davids reactie is koel en zakelijk. Hij toont *de lans van de koning* (de ה voor 'ח zal aan dittografie te danken zijn, zie BH; de opvatting van 'המ als voc. — aldus Med, vgl. de NV — is mogelijk, maar heeft tegen zich dat dan אדני moest voorafgaan). De waterkruik behoeft hij niet bovendien te tonen, maar het spreekt vanzelf dat deze is inbegrepen in zijn verzoek: *laat een van de manschappen oversteken om die te halen.* Meer dan één is nodig noch gewenst. Vss. 23—24 klinken duidelijk als een laatste, een afscheidswoord. David heeft van Saul geen verwachting meer, alleen van Jahwe's gerechtigheid en barmhartigheid, vgl. 24 : 16. לאיש = aan ieder, nl. van ons. אשר heeft „un sens causal faible" (Joüon, § 170 e, vgl. m). *Jahwe zal echter aan elk zijn rechtvaardigheid en trouw vergelden, immers wel had Jahwe u heden in mijn hand* (te lezen is בידי, zie BH) *gegeven, maar* enz., zie vss. 9, 11. Saul moet het nog eens goed horen, dat zijn leven alleen daarom David heilig geweest is, omdat hij is de gezalfde van Jahwe, dus uit eerbied voor de Koning Israëls, door wie Saul was aangesteld. David vreest voor zichzelf Jahwe's oordeel niet. Hij heeft diens gezalfde ontzien en hoopt dat evenzo zijn *eigen leven waardevol moge zijn in de ogen van Jahwe.* Dit had Saul hem ook toegewenst bij hun vorig gesprek, 24 : 20; thans blijft dit achterwege. Saul constateert alleen ברוך enz., vgl. Gen. 26 : 29. Terecht merkt Asmussen in Sauls laatste woorden tot David een sterke „Resignation" op. „Was er sagt, klingt müde". Dat David voorspoed heeft, *gezegend* is, kan hij niet ontkennen. En zo zal het ook blijven. גם . . . ויזם, ook 2 : 26, is zowel . . . als. Wij kunnen vertalen: *wat gij ook onderneemt, ge zult zeker uw doel bereiken.* Deze woorden kunnen alleen op het koningschap slaan, 24 : 21. Saul erkent hiermee zijn nederlaag in het conflict met David en deze hoort zich opnieuw uit Sauls mond verzekeren dat de toekomst is voor hem. We zijn hiermee een belangrijke schrede verder dan in cap. 24. Een bepaalde ontwikkeling is ten einde gekomen, er is een weg afgelopen. De weg van David en die van Saul gaan nu voor goed uiteen. Zo bezien betekent cap. 26 het besluit van een hoogst gewichtige phase in de eigenaardige gang van Sauls leven als koning over Israël.

HOOFDSTUK 27

C. David wordt vazal van Akis; Saul vindt de dood in de strijd tegen de Filistijnen, (Hfdst. 27—31)

David wijkt uit naar de Filistijnen

Over cap. 27—31 als geheel is een enkele opmerking gemaakt in de Inl. § 2, § 4 A, zie aldaar. Ter aanvulling daarvan diene nog dat de auteur in

dit gedeelte deze methode volgt dat hij afwisselend zich met de beide hoofdpersonen bezig houdt, in c. 27 met David, in c. 28 met Saul, dan in c. 29—30 weer met eerstgenoemde, waarna c. 31 Sauls einde verhaalt. Het merkwaardige en boeiende is daarbij dat beide (dus ook David) door eigen schuld in een uiterst critieke toestand geraken. David komt door een tijdelijke aberratie in nood en doodsgevaar, wordt echter (niet door zijn eigen „sluwheid" — VdBorn — maar) door Gods verrassende leiding daaruit gered, 29 : 2—6, 30 : 6 vv., terwijl Saul voor goed door God wordt losgelaten en zijn ondergang tegemoet gaat, 28 : 6, 31 : 1 vv. Wrsch. is cap. 27 afkomstig uit een andere bron dan 21 : 11 vv., maar er is niets waarom het ene bericht het andere zou uitsluiten.

1—7. *David vindt een veilig asiel bij koning Akis*

ויאמר enz. — dit moet vrij spoedig na het in cap. 26 verhaalde zijn voorgevallen, vgl. vs. 7. עתה wijst op de situatie waarin hij door Sauls toedoen verkeert: *na,* d.i. nu de zaak zo gelegen is, *zal ik te eniger tijd toch door de hand van Saul tenonder gaan.* Over ספה nif. zie bij 26 : 10. David zeide dit אל־לבו = in zijn hart, dus (tot, of) *bij zichzelf,* maar zal zich ook wel in deze geest tot zijn vertrouwde makkers hebben uitgelaten. De woorden אין enz., meestal opgevat als „es bleibt mir nichts besseres übrig" (Schulz e.a., vgl. Stv, LV, NV) schijnen eerder te betekenen: *het loopt met mij niet goed af.* Zakelijk is er weinig verschil, maar de tekst bevat geen comparatief. Bovendien moet men dan wel met LXX כי־אם lezen, zie BH. כי alleen „nach vorangegangener Negation" (Keil) is adversatief: *maar uitwijken, uitwijken moet ik naar het land der Filistijnen.* Hij verwacht daarvan de zo nodige rust. נואש, nif. van יאש, komt voor in de betekenis vertwijfelen, hopeloos zijn, b.v. Jes. 57 : 10, hier: het moe worden, het opgeven; ממני wordt breder uitgewerkt in 'לב en kan onvertaald blijven (Luther evenwel: „von mir ablasse"), dus: *dan zal Saul het opgeven mij nog langer te zoeken in heel het gebied van Israël, en dan ben ik aan zijn greep ontkomen.* Het noemen van Israël in dit verband is een duidelijke aanwijzing dat Saul, de koning van Israël, ook „een zeker gezag over Juda uitoefende" (De Vaux, dl. I, blz. 172 moet dit wel toegeven). Immers juist in Juda was tot nu toe Davids verblijfplaats geweest, vgl. 23 : 23, en hij had daar ook moeten blijven, 22 : 5. Davids besluit is zeer wel verklaarbaar. Hij kon verwachten dat Saul niet zou ophouden hem op te jagen en in het nauw te brengen, zo lang hij op Israëlitische bodem vertoefde. Dit was nu wel overtuigend gebleken. Bovendien wilde hij niet tegen Saul vechten en kon hij het met zijn 600 man ook niet opnemen tegen 3000 uitgelezenen. Ten slotte had hij ook „de verantwoordelijkheid voor honderden mensen" (Oosterhoff). Toch is hier gebrek aan geloofsvertrouwen. David geeft de moed op, hoewel hij telkens op verrassende wijze door Jahwe is geholpen. De auteur spreekt geen oordeel uit over zijn handelwijze. Dat David vooraf Jahwe heeft geraadpleegd over deze stap (Schneider, vgl. Leimb) is vrijwel onaannemelijk. „Es ist im allgemeinen nicht biblische Art die psychologische Situation darzustellen" (Hertzb bij 28 : 1 v.). Maar de auteur laat alleen reeds in de feitelijke gang van zaken in cap. 29—30 zien, hoe David door Juda te verlaten zich in de grootste ongelegenheid en in een uiterst scheve en netelige positie heeft gebracht. Wij moeten wel aannemen dat

bij David het levendig Godsvertrouwen van 26 : 7—11 al spoedig heeft plaats gemaakt voor een „tiefe Depression" (Asmussen), soortgelijk als we bij Elia zien (vgl. 1 Kon. 18 : 30—46 met 19 : 1—10). Davids redenering maakt de indruk dat hij een stap die à contre coeur gedaan wordt, voor zichzelf wil verdedigen: ik moet wel uitwijken; uit zelfbehoud kan ik niet anders, men dwingt mij ertoe, vgl. 26 : 19. Inderdaad is „the flight for him a last and desperate resource" (Goldman, vgl. Schneider e.a.). Terecht constateren verscheidene comm. dat Davids gang naar de Filistijnen ook blijkens het vervolg geen verraad aan zijn eigen volk betekende. Het was geen „overlopen" (VdBorn). ויקם enz. — *derhalve brak David op en trok ... naar Akis, de zoon van Maok, de koning van Gat.* Over de namen א׳ en מ׳ zie bij 21 : 11. De laatste naam luidt in 1 Kon. 2 : 39 מעכה, maar of de daar genoemde Akis dezelfde is als die uit vs. 2 (zo b.v. De Groot) is zeer de vraag, er liggen bijna 50 jaar tussen. Van Gelderen in zijn KV op Koningen denkt eerder aan een gelijknamige kleinzoon. Daarentegen is de Filistijnse koning uit ons caput (en c. 29) stellig dezelfde als die uit 21 : 11—16. Hetgeen daar verhaald is was nu ongetwijfeld wel twee à drie jaar geleden. In deze tijd was de breuk tussen Saul en David, een feit van algemene bekendheid, zeker ook de Filistijnen ter ore gekomen, zie 23 : 27. De situatie is dus wel geheel verschillend van die bij Davids eerste vlucht naar Gat. Een ander verschil (Hertzb spreekt van „handgreifliche Unterschiede", waardoor uitgesloten is dat beide tradities over dezelfde gebeurtenis handelen, zoals b.v. VdBorn meent) is dat David thans aan het hoofd staat van een bende dappere mannen, die „a welcome addition" konden betekenen voor Akis' „military strength" (Goldman). Of David tevoren met Akis onderhandeld heeft (idem, ook Smith), moet in het midden blijven; in elk geval is wel duidelijk geweest dat zijn grensoverschrijding geen vijandelijke inval betekende. Het bericht is echter uitermate sober, zodat Med's uitlating over „le plus cordial accueil", door David ondervonden, minstens overdreven schijnt. Hoe dit zij, blijkens וישׁב enz. is David in Gat geaccepteerd en heeft hij zich daar kunnen vestigen. En niet hij alleen, maar ook *zijn mannen, ieder met zijn gezin,* evenals ook Davids beide vrouwen, vgl. 25 : 43. Dit bericht wordt bevestigd door 30 : 2—5. Het valt dan ook niet in te zien op welke grond 3 b „secundair" (VdBorn) is te achten. Het ligt trouwens in de aard der zaak dat men de vrouwen en kinderen niet onbeschermd in Juda achterliet. Wat de tekst betreft, wrsch. is in vs. 3 de juiste lezing הכרמלי, vgl. 30 : 5, II 3 : 3; in vs. 4 is het qerê יסף te prefereren, zie BH. Vs. 4 bericht dat wat David verwachtte ook inderdaad geschiedde: Saul zag ervan af hem nog langer na te jagen, een oorlog met de Filistijnen was hem zeker te riskant.

Het verblijf van David c.s. in of bij Gat heeft vermoedelijk niet lang geduurd, is wellicht ook reeds terstond als voorlopig bedoeld. Het laat zich denken dat er voor zoveel personen geen huisvesting was en zij in hun eigen tenten gewoond hebben. Er kan ook voor beide partijen groot bezwaar gelegen hebben in het samenwonen. Voor de Israëlieten waren de Filistijnen nu eenmaal onbesnedenen (14 : 6, 17 : 26), bovendien een vijandig buurvolk, terwijl laatstgenoemden nog wel enig wantrouwen koesterden tegen hun vroegere aartsvijand (vgl. 29 : 4 v.). De tekst zwijgt hierover, maar toont wel dat Akis heel grif is ingegaan op Davids verzoek. Na een beleefde inleiding vraagt deze:

יתנו לי enz. *men geve mij een plaats in een van de steden van het platteland om mij daar te vestigen.* Als motief noemt hij zeer bescheiden: *waarom toch zou uw dienaar bij u in de koninklijke stad wonen?* עיר־המ', waarvan de plur. in Joz. 10 : 2, is de residentie, vgl. II 12 : 26. עמך, met u samen, accentueert het bezwaar voor Akis, dat David „wie ein Fürst mit groszem Gefolge" in zijn nabijheid zou wonen. Dit argument moest Akis wel aanspreken. Van een contraprestatie van David (Gutbrod e.a. veronderstellen een „Kaufpreis") horen wij niets. Toch is aan te nemen dat David in zeker dienstverband tot de Filistijnse koning getreden is, zie vss. 9 en 12. Dan echter niet in het kader van Akis' hofhouding of strijdmacht, maar als vazal met een bepaalde opdracht. (De Vaux ziet in David een leenman die politiedienst verricht voor zijn leenheer, dl. I blz. 292). In die richting wijst de beslissing van Akis, dat hij hem *op diezelfde dag Siklag gaf.* Er was geen uitstel bij. De politiek van Akis en die van David stemmen hier geheel overeen (Gutbrod). Davids eigenlijke beweegreden is af te leiden uit vss. 8—12. Hij „de vrijgevochtene" wil liefst „vrij en zonder contrôle strooptochten ondernemen", aldus vertolkt De Groot het vrijwel algemeen gevoelen. Voor dit doel is de ligging van צקלג zeer geschikt. De stad wordt in Joz. 15 : 31 genoemd als aan Juda, in 19 : 5 als aan Simeon toegewezen, maar of ze feitelijk door deze samen optrekkende stammen (zie Ri. 1 : 3) veroverd is, vernemen wij niet. Men meent op het voetspoor van A. Alt haar teruggevonden te hebben in Tell el-Chuwelfé (Hertzb, die verwijst naar een art. van Alt, 1935; zo ook Med, Van Deursen in BE, blz. 377 en 516 v.), ongeveer 20 km ten N. van Berseba, juist in het grensgebied van Filistijnen en Israëlieten, en minstens even ver ten Z. van Gat (Atlas, krt. 15). De auteur verbindt aan het bericht in 6 a de mededeling: לכן enz. — *daarom heeft Siklag aan de koningen van Juda behoord tot op de huidige dag.* Over de betekenis van deze aantekening voor de ontstaanstijd van Sm zie Inleiding § 5. Siklag is steeds een Judeese stad gebleven, zie Neh. 11 : 28. Voor de chronologie van Davids leven is van belang de notitie in vs. 7. מספר הי', letterlijk het getal der dagen, dus: *de tijd nu gedurende welke David in de landstreek der Filistijnen gewoond heeft, bedroeg een jaar en vier maanden.* Het gebruik van שׂדה (vgl. vs. 5) biedt geen grond om dit uitsluitend te betrekken op Davids verblijf te Siklag. Ook de eerste tijd, in Gat, is erin begrepen.

De LXX cod. B heeft ימים niet vertaald (cod. A heeft ἡμερας), zodat de tijd dan slechts vier maanden geduurd zou hebben; terecht volgt men vrij algemeen de MT, zie echter BH. De betekenis van ימים = jaar staat vast, zie 1 : 3, 20; II 14 : 26. Joodse commentatoren die aan Saul slechts twee jaar toekennen (zie 13 : 1) vertalen „vier maanden en enkele dagen" (Goldman). Zie nog bij 29 : 3.

8—12. *Davids strooptochten vanuit Siklag*

Deze vss. tekenen in 't kort de wijze waarop David is tewerkgegaan om in eigen onderhoud (en dat van zijn aanhang) te voorzien en voorts aan bepaalde aan zijn eigen volk vijandig gezinde bewoners van de Negeb afbreuk te doen zonder tegelijk bij Akis in discrediet te geraken. Speciaal uit vs. 11 blijkt dat het gaat om een serie expedities en de daarbij gevolgde gedragslijn.

Trouwens reeds vs. 8 vermeldt duidelijk meer dan één onderneming. Over פשט zie 23 : 27; hier wordt het gevolgd door אל maar de bedoeling is dezelfde, vgl. 30 : 1. *David nu trok er met zijn mannen op uit en zij deden overvallen* enz. Van de drie genoemde volksstammen zijn de Amalekieten reeds bekend uit 15 : 1 vv., zie aldaar ook over hun woonplaats. הגשורי — deze zijn genoemd in Joz. 13 : 2 als een ten Z. van de Filistijnen gevestigde groep woestijnbewoners, wel te onderscheiden van de *Gesurieten,* die telkens naast de Maächatieten in het noorden van Oostjordaanland vermeld worden, b.v. Joz. 13 : 11, 13, vgl. II 13 : 37 v. הגרזי — deze naam treffen we alleen hier aan, hij zegt ons feitelijk niets; het qerê הגזרי evenmin, want het is uitgesloten dat men aan de bewoners van Gezer (in de nabijheid van Ekron) kan denken. Het zal hier evenals bij de twee andere stammen gaan over (half)nomaden uit de Negeb, die echter in het grensgebied van Juda-Simeon huisden en als aan Israël vijandig beschouwd konden worden. Dit pleit dan ook sterk voor Smith's voorslag הפרזי. De *Ferezieten* tegen welke Juda en Simeon gestreden hadden, Ri. 1 : 4 v., zijn nooit geheel uitgeroeid, zie Ri. 3 : 5, 1 Kon. 9 : 20 v. Schulz stemt met Smith in, maar tekstcritisch gezien hebben we hier met een pure gissing te doen. De LXX mist de naam geheel in cod. B, A stemt overeen met de MT en het beste is dan ook, zich daaraan te houden. Ook BH wil emenderen, maar op minder aannemelijke wijze. Zeer merkwaardig is hoe Davids optreden wordt gemotiveerd of althans toegelicht. Wrsch. heeft כי in 8 b een zwak-causale betekenis en is het alleen de bedoeling duidelijk te maken waarom David juist deze stammen overviel. Het pron. הנה (waarin het fem. is „unusual, not intelligible" — Smith) moet terugslaan op deze drie tezamen; misschien is als subj. אֻמּוֹת erbij te denken (vgl. Leimb); praed. is ישבות = „Bewohnerschafte" (Schulz). ארץ wordt nader bepaald door אשר enz., waarin echter geen tijdsbepaling past, zodat in overeenstemming met 12 Griekse mss is te lezen מטילם (zie BH). We krijgen dan: *deze waren immers de bevolking van het land, dat zich uitstrekt van Telam in de richting van Sur, tot aan het land Egypte.* Sur was gelegen ten O. van Egypte, Gen. 25 : 18, vgl. Ex. 15 : 22. Zowel Sur als Telam worden genoemd in 15 : 4, 7, zie aldaar. 8 b wil dus zeggen dat Davids rooftochten gingen in zuidelijke en zuid-westelijke richting. Een goed verstaander beluistert hier iets méér dan een geografische aantekening, voor hem gaat het (in verband met 8 a en 15 : 7) over een gebied dat door Jahwe aan Israël was toegewezen en waarvan de autochthone bevolking (evenals die van heel Westjordaanland) moest worden uitgeroeid, zie Ex. 17 : 14—16, 23 : 23, 28, 31; Deut. 11 : 24 v., Joz. 1 : 4 v., 13 : 2 v., 23 : 4 v. De tekst verwijst wel niet naar de oude goddelijke opdracht, maar deze (en speciaal die betreffende Amalek, 15 : 1—3) kan aan David niet onbekend geweest zijn, vgl. Gutbrod en zie verder beneden bij vs. 11.

De aanbevolen tekstwijziging (eveneens voorgestaan door Smith, Schulz, Leimb, De Groot, Med, VdBorn, Gutbrod, vgl. Köh-B) is tekstcritisch niet geheel ongegrond en geeft een aannemelijke zin. Dit laatste kan niet gezegd worden van de MT. De plaatsbepaling aan het slot — ועד enz. — moet voorafgegaan worden door een dito met מן, maar dan moet in plaats van מעולם een plaatsnaam gelezen worden, en dan wijzen de mss op Telam, dat in deze omgeving gelegen moet hebben. Deze lezing vindt steun in

15 : 4 en 7, waar sprake is van hetzelfde gebied. בואך komt zonder praep. ook voor in Gen. 10 : 19, 30, 13 : 10 als adverbiale uitdrukking voor „in de richting van".

Over והכה als tempus freq. en de volgende verba in vs. 9 zie Ges-K § 112 e en dd. Terecht vertaalt de NV: *telkens wanneer David dat land overviel, liet hij man noch vrouw in leven.* De reden die hij daarvoor had volgt in vs. 11. ולקח enz. — het was hem niet — evenals Saul, 15 : 1—3 — verboden het vee buit te maken. Ook *kleding* en wat maar waarde had, nam hij mee. Er is geen grond om ויבא als impf. hif te vocaliseren (aldus Ehrlich, VdBorn, vgl. BH). Het ligt voor de hand dat David verplicht was een bepaald deel van de buit naar Gat te brengen (vgl. vs. 11), natuurlijk ging hij ook niet alleen. Wrsch. was het zijn taak de grenzen van het Filistijnse land te beschermen tegen Bedoeïnen en anderen, terwijl Akis hem de vrije hand liet ten aanzien van de richting die hij bij zijn razzia's insloeg. Wel had hij dan bij de koning rapport uit te brengen, zie b.v. Oosterhoff, Goldman, Med. Maar toch genoot hij een zekere zelfstandigheid, een relatieve onafhankelijkheid, zodat wij hem een vazal van Akis kunnen noemen. In vs. 10 moet אל op een schrijffout berusten. Met Ges-K § 150 a noot en vele comm. is te lezen אן (vgl. BH), dus: *waar hebt gij ditmaal een inval gedaan?* In zijn antwoord noemde David natuurlijk nu eens de ene, dan de andere landstreek, maar steeds een deel van de tot Israël behorende נגב, die door de Filistijnen als vijandelijk gebied beschouwd werd. De betekenis van נ׳ is „Trockenland" (Köh-B), maar het is tegelijk de aardrijkskundige benaming van het zuidelijk deel van Kanaän, ten Z. van het gebergte van Juda, zie breder hierover de Comm. van Gispen op Num. 13 : 17 (met lit. opgave). Velen laten het onvertaald, men kan het hier en in 30 : 1 het best weergeven met steppe, zie Atlas, krt. 12: het Zuiderland. David zegt dus: *in de steppe van Juda,* of: *in de steppe van de Jerachmeëlieten, of: in de steppe van de Kenieten.*

De laatsten waren wel geen Israëlieten, maar hielden zich toch op in hun gebied en waren met hen bevriend, zie 15 : 6. De tweede groep werd gevormd door de nakomelingen van ירחמאל (= moge God zich erbarmen), een kleinzoon van Perez, zoon van Juda en Tamar, zie 1 Kron. 2 : 4—9, 25—33. Zij behoorden dus ook tot de stam Juda, maar waren blijkbaar uitgegroeid tot een zo aanzienlijk geslacht, dat een bepaalde streek naar hen genoemd werd, vgl. 30 : 29. Er zijn geen nadere gegevens over hun woonplaats. Davids antwoord was dus in lijnrechte strijd met de waarheid (wat Schneider tevergeefs ontkent), doch Akis is blijkbaar goed van vertrouwen, en David zorgt op hardhandige wijze dat er niemand van de werkelijk door hem geplunderde nederzettingen overblijft om de waarheid aan het licht te brengen. Dat 11 a bijna woordelijk herhaling geeft van 9 a, is geen tautologie, maar slechts een aanloop tot de motivering. De toevoeging להביא גת = *om die mee te voeren naar Gat,* toont duidelijk dat David hiertoe verplicht was, indien hij zijn slachtoffers spaarde. Akis had hen dan als slaven kunnen gebruiken. לאמר is hier: omdat hij van mening was, of: *want hij dacht* (vgl. vs. 12; men lette op dit telkens terugkerende lēᵓmōr dat dient om „Abgründe menschlicher Politik" te verbergen — zie Gutbrod): *laten zij geen getuigenis tegen ons inbrengen.* Het is zeer de vraag of het tweede lēᵓmōr in de tekst behoort. De meeste comm. en vertalingen

menen van wel en vatten de woorden כה tot en met דוד op als inhoud van het gezegde. Daartegen pleit echter: 1° deze woorden *aldus heeft David gehandeld* zien er volstrekt niet uit als oratio recta van eventuele krijgsgevangenen, die immers niet konden weten wat David tot Akis gezegd had (namelijk dat zij Kenieten of Judeeërs waren) en die dan ook bij navraag zeker hun eigenlijke afkomst vermeld zouden hebben; en 2°. het eerste כה enz. vormt blijkbaar één geheel met het volgende וכה enz. = *en aldus was zijn gewoonte al de tijd dat hij enz.* משפט heeft dezelfde zin als in 8 : 9, 11 (manier-van-doen, werkwijze, methode). De beide parallel lopende zinnen zijn een opmerking van de auteur, waarin כה doelt op de in vss. 8—11 a beschreven handelwijze van David. Zij worden ook niet door een interpunctie gescheiden (zoals volgens Keil eigenlijk vereiste is). Mogelijk is dan ook lēᵓmōr te danken aan een gedachteloze herhaling. Luther vertaalt het door „und schwatzen" (hij gaat dan terecht verder: „Also tat David"). Maar dit is een uitzondering. Het wordt genegeerd door Smith, Schulz, VdBorn en feitelijk ook door de Vulg. Gezien de hele context is dit het meest verantwoord. Uit het ontbreken van een beoordeling van Davids gedrag mag allerminst worden afgeleid dat volgens de verhaler „David nichts Unehrenhaftes getan hat... indem er die verhaszten Philister betrog" (Schulz). „Wat David hier doet is zedelijk niet te verantwoorden... en hoe verkeerd de weg is, waarop hij zich bevindt, zal straks uit de uitkomst wel blijken", aldus Langman, die overigens toestemt dat David in zekere zin „de oorlogen des Heren voerde". Van een krijgslist is in casu geen kwestie, want David is tot Akis gekomen, niet als vijand maar als asielzoekende vluchteling. In verregaande onwaarachtigheid daalt zijn levensgedrag tot een peil dat de gezalfde van Jahwe onwaardig is. Het afmaken van de bevolking kon bij Akis niet op verzet stuiten. Integendeel, vs 12 zegt: *Akis stelde vertrouwen in David en hij dacht* enz., over ל' zie bij vs. 11. באש hif. staat hier en elders absoluut in de zin van „widerwärtig werden" (Köh-B) b.v. Spr. 13 : 5. ב — bij, in het oog van. Wij vertalen het best refl.: *hij heeft zich dodelijk gehaat gemaakt* (zie 13 : 4) *bij zijn volk, bij Israël; daarom zal hij voor altijd mij tot een knecht zijn.*

VdBorn e.a. herinneren bij cap. 27 aan hetgeen in 1 Kron. 12 : 1 v. vermeld staat inzake de aanwas van Davids leger tijdens zijn verblijf in Siklag. Het is echter niet duidelijk op welk tijdstip deze mannen zich bij David gevoegd hebben; mogelijk is dit eerst op het laatst geschied, toen David door de Filistijnse vorsten was teruggestuurd, zie 29 : 6 vv., vgl. 1 Kron. 12 : 20. Ons boek zwijgt erover en noemt in 30 : 9 alleen het getal van zes honderd, hetzelfde als 23 : 13, 27 : 2.

HOOFDSTUK 28

Door een offensief der Filistijnen komen David en Saul beide in het nauw; laatstgenoemde zoekt licht bij een waarzegster

Speciale literatuur over dit hoofdstuk:

A. Kuyper, Vrouwen uit de Heilige Schrift, 3e druk, 1925.
S. Reinach, Le Souper chez la Sorcière, in: Revue de l'histoire des religions, tome LXXXVIII, 1923, blz. 45—50.
K. H. E. de Jong, De zwarte magie, Den Haag, 1938.
J. Schelhaas, art. Bezwering in Chr. Enc. dl. I.
N. Streefkerk, Saul te Endor, in: Homiletica en Biblica, 21e jaargang, 1962, afl. 11, blz. 248—252.
I. Trencsényi-Waldapfel, Die Hexe von Endor und die griechisch-römische Welt, Acta Orientalia, Budapest, XII (1961), blz. 201—222.

Over dit caput wordt speciaal bij vss. 12—19 door de comm. van Keil, Leimb, Med, Goldman e.a. breder gehandeld dan in de regel het geval is. Zie ook het bij cap. 24 opgegeven toneelspel van Querido.

Het art. van Trencsényi-Waldapfel wil voornamelijk de overeenkomst aanwijzen tussen „die biblische Szene" en de „Totenbeschwörungsbräuche" uit de Grieks-Romeinse lit., speciaal ten aanzien van de Griekse en Latijnse vertaling van het Hebr. baᶜalat-ʾôb (vs. 7) door γυνη ἐγγαστριμυθος en mulier habens pythonem, en die van jidᶜōnîm (vss. 3 en 9) met γνωσται en magi of harioli.

Voor de exegese is dit rechtstreeks van weinig betekenis. Hetzelfde moet gezegd worden van het art. van Reinach. Deze gaat ervan uit dat het vasten „est une pratique religieux très repandu", en dat een oud gebruik voorschreef alvorens een medium (des nachts) te raadplegen de gehele dag te vasten, maar dat de „sorcière" dan ook verplicht was haar bezoeker een „souper" voor te zetten, dat het karakter droeg van een „repas rituel" (blz. 45 v.). Voor deze theorie voert R. geen enkel gegeven aan. Wel doet hij een poging haar te bevestigen met de geschiedenis uit cap. 28. Volgens R. zijn hier echter twee verhalen op onoordeelkundige wijze vermengd en is de tekst vol tegenstrijdigheden terwijl ook elementen uit het oorspronkelijk verhaal die te heidens waren („trop nettement païen") zijn weggelaten (b.v. de reden waarom Saul een dag gevast had, blz. 48). Kortom het verhaal van cap. 28 is volkomen onbetrouwbaar en ook wat het zegt van het souper is „déformé" door „absurdités (blz. 49). R.'s artikel is een merkwaardig voorbeeld van de manier waarop men aan een verhaal een bepaalde uitleg kan opdringen, die op geen enkele positieve aanwijzing in de tekst zelf berust.

De vss. 17, 18 en 19 a worden door Schulz, VdBorn en Hertzb niet als deel van de oorspr. tekst beschouwd, evenwel meer op grond van subjectieve overwegingen dan van tekstcritische gegevens.

1—2. *Akis sommeert David deel te nemen aan een veldtocht tegen Israël*

Met ב' ה' sluit het verhaal onmiddellijk aan bij cap. 27; de uitdrukking slaat op de tijd van Davids verblijf bij de Filistijnen, en wel op een tijdstip tegen het einde van de in 27 : 7 genoemde periode: *in die dagen trokken de Filistijnen*

hun legers samen. 'מ heeft de zin van leger ook Gen. 32 : 1, Ri. 4 : 16; in 1 a slaat de plur. op de troepen van alle Filistijnse vorsten, in 1 b gaat het alleen over Akis' afdeling. לצבא = ten strijde, *voor een krijgstocht,* vgl. Num. 31 : 3. Het doel was: *om tegen Israël te strijden.* Akis ontbiedt David en draagt hem op mee uit te trekken. ידע תדע laat geen ruimte voor „Unsicherheit" (Hertzb); al is de vorm geen militair bevel, het heeft toch wel die kracht: *gij moet wèl weten, dat gij* enz., vgl. Med: „sache bien que". Deze verplichting is blijkbaar aan Davids positie verbonden. Hij geeft dan ook geen weigerend antwoord, maar evenmin een duidelijke, loyale belofte als we b.v. in II 15 : 15 vinden. Bijna alle comm. noemen zijn woord dubbelzinnig, misschien kunnen we nog beter zeggen: gereserveerd. Wat de tekst betreft, er is geen voldoende grond om אתה te vervangen door עתה (zoals Smith, Schulz, Leimb e.a. willen, zie ook BH). Tegenover het תדע van Akis stelt David met nadruk het zijne, en dan past het pron. pers. juist heel goed. Ietwat vreemd is לכן, dat 2 : 30, 3 : 14 en elders meestal met daarom is weer te geven; hier heeft het de kracht van een uitroep als „fürwahr, wohlan" (Köh-B): *voorzeker, gij weet wat uw dienaar doen moet.* Zo opgevat zegt David dat Akis op juiste wijze aangeeft, waartoe zijn vazal gehouden is, dus zoveel als: u hebt gelijk. Akis moest dit wel als een toestemmend antwoord opnemen, maar feitelijk heeft David met een zekere reservatio mentalis de beslissing over wat hij doen zal uitgesteld „hoping that somehow or other he might be spared either course" (Goldman, nl. òf strijden tegen Israël òf Akis openlijk ontrouw worden). „Au fond, il compte sur la Providence pour sortir d'embarras" (Med). Hij heeft het zeker wel moeilijk gehad. Maar de tekst zwijgt daarover. In elk geval kon David momenteel niet anders doen dan zich met zijn mannen bij Akis voegen. En deze beloont hem met een promotie. לכן kan hier de gewone betekenis houden: *daarom stel ik u voor altijd aan tot mijn persoonlijke lijfwacht.* ראש *staat als pars pro toto,* dus „Hüter meiner Person" (Ges-B); dus niet „hoofd van mijn lijfgarde", zoals De Groot (in navolging van de LXX) het opvat. David krijgt een speciale taak, wrsch. voor de duur van de oorlog; maar 'כל־ת kàn ruimer bedoeld zijn, vgl. 27 : 12 slot. Dat Akis David voor deze post aanwees omdat hij hem toch niet geheel vertrouwde, zeggen sommige commentaren (Leimb e.a.) wel, maar de tekst niet.

Ten onrechte verklaren VdBorn e.a. vss. 1—2 tot „inleiding bij 29 : 1—11". Ze zijn daar waar ze staan onmisbaar met het oog op hetgeen volgt in vss. 4—5. Uit tekstcritisch oogpunt is er allerminst grond voor de mening dat ze van hun plaats geraakt zijn.

3—11. *Saul beproeft de geest van Samuël te raadplegen*

Goldman betoogt dat heel het stuk van vs. 3 tot en met vs. 25 uit chronologisch oogpunt niet hier, maar onmiddellijk vóór cap. 31 behoort. Dit is wel juist, maar de auteur wil hier laten zien hoe de beide hoofdpersonen tengevolge van de Filistijnse aanvalsplannen (in verband met hun eigen verkeerde houding) in grote benauwdheid geraken. Dit effect bereikt hij door zijn zakelijke volgorde, zie bij begin cap. 27. Overigens is het beroep van Goldman op vs. 19 niet beslissend, zie verder bij 29 : 1.

Vs. 3 brengt ter inleiding op het verhaal twee mededelingen, de verba zijn beide als plusq. op te vatten, zie Ges-K § 106 f. 3 a herinnert aan 25 : 1, zie aldaar en let op het verschil tussen מת en וימת. *Samuel nu was gestorven en geheel Israël had* enz. De waw vóór ורמה zal op een vergissing berusten, zie BH: *in zijn stad Rama.* Heeft de verteller met deze woorden al bij voorbaat willen aanduiden dat de geest van deze afgestorvene in geen geval elders (ook niet in Endor, vs. 14) verschijnen kon? Misschien zegt hij het zo alleen volledigheidshalve, vgl. ons „dood en begraven". Parallel met 3 a begint 3 b met een naam: ושאול. Samuël en Saul zijn hier weer, evenals in cap. 15, de tegenspelers. Joüon vertaalt „d'autre part Saul avait fait disparaitre" etc. (§ 118 d). הסיר = had verwijderd is een eufemisme (zie vss. 9, 21); wij kunnen zeggen: *had in het land uit de weg geruimd.* De beide objecten האבות (waarbij de nota acc. ontbreekt) en הי' komen naast elkander ook voor in vs. 9 en Lev. 19 : 31, 20 : 6, 27; Deut. 18 : 11 (de beide laatstgenoemde plaatsen in sing.). Men zie over de betekenis van deze woorden en van de weergave in LXX en Vulg breder de Comm. van Gispen op Lev. 19 : 31. אב of אוב is weer te geven met dodengeest (vs. 8, zie de lexica, ook Strack II, blz. 743), maar in ons vs. en vs. 9 heeft de term de pregnante betekenis van iemand die met zulk een geest in verbinding staat, en kan het worden opgevat als „verkürzter Ausdruck für בעל אבות" (Schulz), waarvan het fem. in vs. 7. Dat א' hier inderdaad betrekking heeft op de personen door welke men zulk een dodengeest kon raadplegen, dus op *de dodenbezweerders,* is duidelijk uit vs. 9 en 21. Zie verder beneden. Evenzo doelt ידעני (steeds in par. met אב) op een waarzeggende geest, maar kan het ook de „davon inspirierte Wahrsager" (Ges-B; vgl. Kö.Wb en Köh-B) aanduiden. Dit is klaarblijkelijk hier en vs. 9 het geval. De term is af te leiden van ידע en veronderstelt waarschijnlijk dat deze geesten of personen meer weten dan de levenden (de LXX vertaalt hier τους γνωστας), dus *de waarzeggers.* Aan te nemen is dat mèt de bedoelde personen ook hun bedrijf met zijn apparaten zoveel mogelijk door Saul was uitgeroeid.

Volgens Smith dienen ᵓōb en jid. ter aanduiding van „the magical or idolatrous apparatus"; met name ᵓōb is meestal „classed not with persons, but with things" nl. idolen, terafim e.d. en jid. is „something of the same nature". Dit laatste is juist zeer aanvechtbaar daar dit woord iets te maken heeft met bewust kennen of weten, zie boven. Maar ook het eerste is niet te handhaven, men zie het brede betoog van König (Geschichte, blz. 89 v., gericht tegen Jirku), die er niet alleen op wijst, „dasz ᵓōboth *befragt* werden und bei solcher Befragung ein Verstorbener zitiert wird", maar ook aannemelijk maakt dat „solche Personen nach ihrem (angeblichen) Verbündeten kurz *selbst* ᵓōb(oth) genannt *wurden*", vgl. Schulz. Hierbij moet men ook bedenken dat de geest gedacht werd te wonen „in" een man of vrouw, vgl. „bahem" in Lev. 20 : 27. Waarin het onderscheid tussen ᵓōb en jid. gelegen is, valt moeilijk te zeggen. Volgens Noordtzij is jid. een andere naam voor ᵓōb, zie KV van Lev. 19 : 31, ook de aant. aan het begin van dit hfdst. Goldman vertaalt „a ghost or a familiar spirit" en verklaart het laatste als volgt: „it was perhaps a spirit which would frequently or regularly answer the summons of a particular medium". Evenzo VdBorn. Dit schijnt ook de mening van Driver te zijn (zie Gispen t.a.p.), maar het is niet duidelijk op welke gronden zij berust. Dit geldt ook met betrekking tot de opvatting van J. Ridderbos die in zijn KV

van Deut. 18 : 11 vertaalt „die dodengeesten of demonen ondervraagt" (vgl. de LV „onderaardse geesten en demonen"), zie de aant. van Oosterhoff bij dit vers. Ook Hertzb verklaart ᵓōb en jid. niet van personen, maar van „den Mechanismus oder das Mittel... um die Beschwörung ins Werk zu setzen". Uit zakelijk oogpunt is het verschil met onze verklaring niet van groot gewicht. — Van de door Saul genomen maatregelen weten wij verder niets. Ze zijn wrsch. genomen in de periode die niet lang aan het verhaalde in cap. 15 voorafgaat (vgl. de datering van Sauls expedities tegen Gibeon (Comm. op II 21 : 2, blz. 384), en stonden ongetwijfeld in verband met de voorschriften in Lev. en Deut. zie boven, vgl. ook Ex. 22 : 18 (MT : 17), zie hierover König a.w. blz. 250, 277.

Vs. 4 geeft het vervolg van 1 a, zodat 'וי hier als plusq. is op te vatten: *toen de Filistijnen zich verzameld hadden, rukten zij (het land) binnen en legerden zich bij Sunem.* ויבאו ziet op de overschrijding van de grens. Sunem (thans Solem) wordt ook genoemd Joz. 19 : 18 en 2 Kon. 4 : 8, het was blijkens 1 Kon. 1 : 3 de woonplaats van Abisag, gelegen in de vlakte van Jizreël (zie bij 29 : 1), ten N. van deze stad, zie het schetskaartje van De Groot en Atlas, krt. 15, ook foto 187; meer gegevens in BE (Van Deursen). De Filistijnen waren dus (ongehinderd) de gehele kustvlakte in noordelijke richting doorgetrokken tot in de oostelijke helft van de Jizreëlvlakte, en vermeden op die wijze dus de voor hen zo moeilijke strijd in het bergland, waar de Israëlieten zich meer thuis gevoelden, zie bij 13 : 5, 17 : 1—3. Saul beseft het grote gevaar dat de onafhankelijkheid van zijn volk bedreigt, en verzamelt כל־ישׂראל; we mogen hier wel bij denken: voorzover hem dit mogelijk was. Ditmaal worden geen aantallen genoemd als in 11 : 8, 15 : 4. Veiligheidshalve legeren zij zich niet in de vlakte, maar op het gebergte Gilboa, thans Dzjebel Fukua, dat de vlakte van Jizreël in het Zuid-Oosten afsluit. Een dorp met name Dzjelbun herinnert nog aan de Bijbelse naam, die alleen hier en in cap. 31 (par. 1 Kron. 10) voorkomt. Over de verhouding tussen 4 b en het bericht in 29 : 1 zie aldaar. וירא enz. — *toen Saul het leger* (over 'מ zie vs. 1) *der Filistijnen zag, werd hij bevreesd.* חרד staat (anders dan in 21 : 2) hier met לבו als subj.; wij zeggen: *en sloeg de schrik hem om 't hart* (VdBorn). Dit is tekenend voor zijn „psychische gesteldheid" (Oosterhoff). Vroeger was hij nooit bang, thans voorvoelt hij dat deze strijd zijn ondergang zal brengen, vgl. Keil, De Groot. Vanaf het gebergte Gilboa was de legermacht der vijanden heel goed waar te nemen. וישׁאל enz. — in zijn nood beproeft hij Jahwe te raadplegen, maar hij ontvangt geen antwoord, vs. 6. Hier is geen sprake van een ootmoedig gebed om uitkomst; שׁאל met ב is het zoeken van een goddelijke uitspraak, zie Comm. van Van Gelderen op Hos. 4 : 12, ook W. H. Gispen, art. over *Het Gebed* in GTT 58 (1958), blz. 28. Saul wil reeds nu de uitslag weten, wil raad over wat hij doen moet (vs. 15 slot). Het negatieve resultaat wordt ontleed met een drievoudig גם (= noch). Het meest trekt hier באורים de aandacht. Behalve Num. 27 : 21 is dit de enige plaats waar urim zonder tummim genoemd wordt, doch deze zijn wel inbegrepen, zie bij 14 : 41 en vgl. de Comm. van Gispen op Num. Voorheen had Saul zich wel gewend tot de priester die de efod droeg, zie 14 : 18 v., 36 v., maar Abjatar had deze meegenomen naar David, 23 : 6. Sommigen hebben gemeend dat Saul een nieuwe efod met toebehoren had laten vervaardigen (zie hierover bij Keil, De

Graaf, Goldman, Med), maar dit is op zich al zeer dubieus en de vermelding van urim biedt voor dit gevoelen een te smalle basis. Meer valt daarom te zeggen voor de gedachte dat het verkrijgen van een godsspraak door middel van de efod eo ipso (dus door het ontbreken van dit middel) uitgesloten was en dat de auteur alleen volledigheidshalve de אורים vermeldt als een van de „customary methods of obtaining Divine direction" (Deane, blz. 202, note 2; Gutbrod, Hertzb, Leimb, Asmussen). Saul heeft dus misschien wel een priester te hulp geroepen, maar deze kon hem niet helpen. Vulg vertaalt: per sacerdotes. Saul zelf noemt dit niet in vs. 15. Ook de nacht bracht geen raad. Een openbaringsdroom zoals vermeld in Gen. 28 : 10 vv., 41 : 25, Num. 12 : 6, werd hem onthouden. Ook kwam er geen profeet met een Godswoord opdagen. Zodoende kan gezegd worden: *noch door dromen, noch door de urim* (zie hierover bij 14 : 36 v.), *noch door de profeten.* Jahwe zwijgt en dit zwijgen is veel ernstiger dan dat in 14 : 37. Het is het oordeel van God over Sauls onbekeerlijkheid (vgl. De Groot, Gutbrod, Streefkerk, blz. 252) en het ontzettende is dat Saul zelf beseft: Jahwe is van mij geweken (vgl. vs. 15) en dat hij toch niet tot inkeer komt, vgl. 1 Kron. 10 : 14. Het tegendeel is het geval, zoals blijkt uit Sauls opdracht aan enkele vertrouwde dienaren.

Vs. 7. Tot hen zegt hij: *zoekt mij een vrouw die dodengeesten kan bezweren, dan wil ik naar haar toe gaan en haar raadplegen.* אֵשֶׁת, st. constr. van אִשָּׁה, wordt verklaard als „Anlehnung an eine nachfolgende Apposition" (Ges-K § 130 e, vgl. § 96, evenzo Joüon § 129 r). בַּעֲלַת־אוֹב is woordelijk „Inhaberin eines Beschwörergeistes" (Ges-K ib), „femme qui a un esprit" (Joüon § 129 j), vlg. Kö.Wb „Besitzerin oder vielmehr Verbündete eines אוב"; het begrip 'ב wijst echter op een zekere macht en bij ᵓōb is niet maar aan een bepaalde dodengeest te denken (zie vs. 11); wij kunnen dus zeggen: meesteres van dodengeesten, „Totenbeschwörerin" (Brock § 74 b; zie de aant. aan het begin van dit hfdst.). Vandaar onze ietwat vrije vertaling, die blijkens het vervolg volkomen past in de samenhang (vgl. De Groot, de NV). Natuurlijk is de bedoeling: een vrouw die zich ervoor uitgeeft deze macht te bezitten. Bij de heidense volken in Kanaän (zie Deut. 18 : 14) en daarbuiten heerste echter algemeen het geloof dat men met geesten van afgestorvenen in contact kon treden, terwijl het medium dan meestal niet een man, maar een vrouw was (zie Ex. 18 : 22 en vgl. Goldman, Schulz). Aan Israël waren deze occulte practijken ten strengste verboden, zie bij 3 b, en Saul had zich beijverd de sancties, door Jahwe voorgeschreven, te realiseren. Thans echter verloochent hij zijn eigen verleden. Veel ernstiger is nog dat hij met een vertwijfelde koppigheid langs de illegale weg van het dodenbezweren wil bereiken wat God hem onthoudt, en „Gott *zwingen* ihm die vergeblich erbetene Weisung zu geben" (Gutbrod). ויאמרו — het antwoord verraadt dat bekendheid met het nog heimelijk voortbestaan van het dodenvragen „bis in die Kreise des Hofes" reikte (Hertzb). עין דור behoorde tot West-Manasse, maar lag in het gebied van Issakar, Joz. 17 : 11 (vgl. Ps. 83 : 10, waar echter דאר staat), ten N.-O. van Sunem (vs. 4) op de noordelijke helling van de berg Nebi Dahi, zie BE (Van Deursen), Simons § 715. Daar ligt nu het dorp Endur, zie weer schetskaartje van De Groot en krt. 15. De afstand naar het Gilboa-gebergte wordt door De Groot geschat op wel 15 km (heen èn terug). Med spreekt bij

vs. 25 van „deux heures". Maar wrsch. zou men een omweg moeten maken om het kamp der Filistijnen te vermijden, vgl. Goldman.

De Groot e.a. spreken in dit verband van „een heks". Is deze benaming echter wel juist? Bij heks denkt men toch allereerst aan een toverkol, die in directe dienst van Satan het toelegt op het verderf van haar medemensen. In een art. Heksenvervolging schrijft H. Bianchi: „Men verstond onder een heks een meestal oudere en in de toverkunst bedreven vrouw, die uit louter kwaadaardigheid andere mensen onheil berokkent" (Chr. Enc. dl. 3, blz. 418). Toch spreekt ook hij van „de heks van Endor". Zonder haar bedrijf ook maar in het minst te willen goedkeuren, mag toch aangenomen worden dat zij dit uitoefende als broodwinning. Tegen „kwaadaardigheid" pleit haar optreden in vss. 21 vv., vgl. Kuyper, blz. 87. Men kan haar ook eerder waarzegster dan tovenares noemen, zie bij vs. 8 en verder beneden bij vs. 12.

De hitp. van חפשׂ (pi. in 23 : 23) betekent „sich suchen lassen, sich unkenntlich machen" (Köh-B), vgl. 1 Kon. 22 : 30. Zie over het bericht dat Saul *zich vermomde* Gutbrod, die hier een beeld van zijn innerlijke verandering ziet. „Saul ist nicht mehr, der er gewesen ist. Er hat sich in sein Gegenteil verwandelt". Dat hij meent zich ook voor God onkenbaar te kunnen maken, is echter wel het toppunt van verblinding. Hij gaat *met twee mannen* op weg. De duisternis moet hun tocht bedekken, vandaar לילה; wrsch. werd het bedrijf van het dodenvragen steeds *bij nacht* uitgeoefend (Ehrlich). Het behoorde in elk geval bij de werken der duisternis, vgl. Joh. 13 : 30. Saul valt met de deur in huis als hij zegt קסומי־נא (aldus is volgens het ketîb in versterkte pausavorm te lezen, Ges-K § 46 e): *voorspel mij toch (de toekomst) met behulp van een dodengeest*. De betekenis van קסם is steeds waarzeggen, openbaren van hetgeen voor de gewone sterveling verborgen is, zie bij 6 : 2; in casu is onze vertaling de meest passende weergave van Sauls bedoeling, daar hij uiterst bezorgd is over de afloop van de strijd, vgl. Med: „prédis-moi l'avenir".

Dat Saul zeer wel besefte hierin iets verkeerds te doen (het is dezelfde zonde die Samuël hem al verweten had in 15 : 23 a, zie aldaar) laat Querido duidelijk uitkomen in het volgende citaat, waarin hij Saul tot zijn metgezellen laat zeggen (a.w. blz. 89):

Ik snak, ik snak ernaar te weten, mannen,
hoe God zijn volk nu leiden zal.
Dat brandende verlang naar eigen
lots-onthulling is boos, verdoembaar, zondig —
dat God mij tuchtige ... de toekomst *wil* ik zien!

Blijkbaar had deze vrouw de reputatie dat zij elke dodengeest kon oproepen, want Saul vervolgt והע לי enz. — *en laat mij opkomen wie ik u noemen zal.* De שׁאול, het dodenrijk, werd gedacht als liggende beneden het oppervlak der aarde (zie Num. 16 : 30, 33; Jes. 29 : 4), zodat een dodengeest vandaar zou moeten opstijgen om te verschijnen. Zie hierover A. de Bondt, *Wat leert het O.T. aangaande het leven na dit leven?* J. H. Kok N.V., Kampen, blz. 114.

Blijkens ותאמר enz. gaat de vrouw niet terstond in op wat Saul verlangt.

Zij zegt geen ja en geen neen. Voorzichtigheid gebiedt haar te antwoorden: *zie, gij weet wat Saul gedaan heeft; dat hij de dodenbezweerders en waarzeggers* (met vele mss en oude vertalingen is de plur. te lezen, zie BH; een kwestie van haplografie) *in het land heeft uitgeroeid* (merkwaardig dat Saul op deze plek aan deze actie van hemzelf herinnerd moet worden; inderdaad: hij wist het heel goed!). Over 'א en 'יד zie bij vs. 3. נקש hitp. is zakelijk gelijk aan de pi. b.v. Ps. 38 : 13, dus: *waarom wilt gij mij dan een strik spannen, om mij ter dood te brengen?* נפש is letterlijk mijn leven, par. ermee staat suff. ני (zie Becker). Indien de onbekende bezoekers ten doel hadden voor haar een val te zetten zou dit haar het leven kosten, vgl. vs. 21. Vs. 9 werpt door deze woorden licht op 3 b. Schulz vermoedt: „die Antwort wird das Weib nicht zum erstenmal gegeben haben". Zij laat zich echter geruststellen als Saul zweert: *zo waar Jahwe leeft, om deze zaak zal geen straf u overkomen.* עון betekent meermalen „Sündenstrafe", zie de aangehaalde plaatsen in de lexica; het wil in casu zeggen dat de vrouw geen kwaad te vrezen heeft. Wat deze eed betreft, Saul had altijd al heel gemakkelijk Jahwe's naam gebruikt (b.v. 14 : 39, 44, 19 : 6, 24 : 20 v.) maar wat hij nu doet gaat alle perken te buiten: hij wéét dat èn wat hij zelf èn wat de waarzegster doet, een van Jahwe verfoeide misdaad is. Zijn eed is een uitdaging aan Jahwe, een bewijs te meer dat Deze hem losgelaten heeft. Door Baarslag wordt betoogd dat wijl niemand anders dan de koning zulk een toezegging kon doen, Saul hiermede zijn incognito heeft prijsgegeven en dat de vrouw dit ook terstond begrepen heeft. Enkele rabbijnse geleerden menen dat zij hem terstond al herkend had (zie Goldman). Maar deze gedachte wordt uitgesloten door vs. 12 (zie ook het betoog van Schulz op blz. 389). Op de vraag את־מי enz. antwoordt Saul zonder bedenken en met nadruk: *laat Samuël voor mij opkomen.* Dit is dus van het begin af terstond zijn bedoeling geweest. Dáárom wilde hij een waarzegster raadplegen, vs. 7. Saul erkent hiermede dat Samuël een waar profeet was die hem (wel niet gevleid, maar) steeds de goede weg gewezen had. Toen had hij niet naar hem willen luisteren, nu Samuël dood, en het dus onherroepelijk te laat is, begeert hij zijn raad, maar... via een dodenbezweerster (vgl. Schelhaas). — Over de wijze waarop hij met deze vrouw in contact gekomen is en over hetgeen verder in haar woning is gebeurd, geeft de auteur van „De profeet en de koning" (zie bij 15 : 9) op blz. 419 vv. een voorstelling die zo sterk afwijkt van de overlevering dat zij moeilijk als een bijdrage tot beter verstand van ons caput kan worden geapprecieerd.

12—19. *Gesprek van Saul met de vermeende Samuël*

Met vs. 12 komen we terstond in medias res, wat betreft de vaak onoplosbare vragen, die zich in deze pericoop aan ons opdringen. De tekst levert geen moeilijkheden op. Weliswaar stelt BH voor 12 a te lezen ותכר met als obj. את־שׁאול (= toen de vrouw Saul goed aankeek) en Hertzb een andere tekst („als das Weib den Namen Samuel hörte", Caspari weer iets anders), maar dit alles is uit tekstcritisch oogpunt geheel ongegrond en dient slechts om een zakelijke oneffenheid uit de weg te ruimen. Daarover straks. Vs. 12 zegt duidelijk: *Toen de vrouw Samuël zag, slaakte zij een luide kreet, en de vrouw zeide*

tot Saul: waarom hebt gij mij bedrogen? Gij zijt Saul zelf! Aanstonds is op te merken dat met geen woord gewag gemaakt wordt van de manipulaties, gebaren, spreuken enz., die in het werk gesteld werden om geesten op te roepen; i.c. Samuël. Volgens Schulz is dit opzettelijk verzwegen „um die Leser nicht in die Versuchung zu führen, selbst solche Kunststücke zu versuchen”. Dit is inderdaad een aannemelijke verklaring, al behoeft zij niet in te houden dat er tussen 11 en 12 iets uit een oorspronkelijk verhaal geschrapt is. Wij hebben alleen dit verhaal, het enige van deze aard in geheel het Oude Testament. Dat er wel zoiets als een bezwering heeft plaats gevonden, blijkt uit het eerste woord van „Samuël” in vs. 15 (we gebruiken aanhalingstekens om niet telkens over „de vermeende Samuël” te moeten spreken). Over de vraag wie of wat de vrouw zag en waarom zij zo luid gilde, zie beneden. Wij letten nu eerst op vss. 13—14. Sauls reactie is אל־תיראי = *wees niet bang*. Ge hebt van mij niets te vrezen. Dit had hij al onder ede betuigd, vs. 10, en de vrouw accepteert dit. Dan vraagt hij כי enz., waarin כי het best is weer te geven met „maar” (Stv, NV; vgl. Med; Hertzb e.a. „sage vielmehr”), *maar wat ziet gij?* De LXX vertaalt onjuist τινα, Vulg echter: quid. Het antwoord spreekt van אלהים, waarna עלים op een meervoudige verschijning schijnt te wijzen, maar reeds uit Sauls volgende vraag en uit de gehele context blijkt dat het gaat om een enkele figuur, het part. plur. is dus „grammatical instead of logical” (Smith). 'א is dus niet goden (Stv, Luther), maar duidt een bovennatuurlijk, geestelijk wezen aan, vgl. Job 1 : 6, Ps. 8 : 6 (Ges-B), wij kunnen het best vertalen *ik zie een geest uit de aarde opkomen,* vgl. De Groot, Schulz; zo ook Vriezen al verklaart hij „dat dit schimmenvoortbestaan tevens min of meer lichamelijk wordt gedacht” (Hoofdlijnen, blz. 144 en 149). „Un dieu” (Med) en „een goddelijk wezen” (LV) passen niet, daar immers (de geest van) een overledene verwacht wordt. Andere vertalingen „godlike being” (Goldman), „Jenseitswezen” (Gutbrod). Het is evident dat alleen de vrouw dit „wezen” gezien heeft; 13 a wordt bevestigd door vs. 14. Op Sauls vraag מה־תארו = *hoe is zijn gestalte* ('ת ook 16 : 18, 25 : 3), volgens VdBorn: „hoe ziet het eruit?”, antwoordt de vrouw: *een oud man komt op, in een mantel is hij gehuld.* עטה in deze betekenis staat alleen in poëtische teksten, b.v. Ps. 104 : 2, 109 : 19. Saul ziet dus zelf niets, maar gaat af op hetgeen hij de vrouw hóórt zeggen. Daaruit leidt hij af dat hij inderdaad met Samuël te doen heeft. וידע enz. — *Saul begreep nu dat het Samuël was, hij knielde met het aangezicht ter aarde en boog zich neder.* ויקד enz. drukt een eerbiedige hulde uit, vgl. 24 : 9. De uitdrukking biedt geen grond om aan zoiets als „Totenkult” of „Ahnenkult” bij de Israëlieten te denken, vgl. hierover Caspari, blz. 360 v. Algemeen wordt uit de in vss. 12—14 gegeven voorstelling geconcludeerd dat de waarzegster na de vss. 9—11 gewisselde woorden zich naar een ander vertrek begeven heeft, vgl. vs. 21. Dit paste geheel bij de uitoefening van haar geheimzinnig bedrijf. In verband hiermede is van belang een ontdekking in de jaren 1902—1909 door Macalister (zie Caspari ib en Simons, Opgravingen blz. 39 v.). Volgens laatstgenoemde is te Gezer onder een cultusplaats een dubbele grot gevonden, die naar alle waarschijnlijkheid diende als adytum voor „orakeldoeleinden”. Tussen twee onderscheiden holwoningen heeft men een nauwe verbinding gemaakt, waardoor niet meer dan één persoon van het ene vertrek naar het andere kon kruipen. „De als een

elleboog aangelegde verbindingsgang maakte het zelf onmogelijk om van het andere vertrek hierin te kijken", blz. 364. Volgens Med zijn er in Endor thans nog „de nombreuses cavernes" die doen denken aan het verblijf van de „magicienne" uit ons verhaal. In elk geval was zij in een afgeschut „atelier", vanwaar zij kon zeggen iets te zien wat voor Saul onzichtbaar was. De beschrijving die hij ontvangt (ook in 15 : 27 draagt Samuël een mantel) herinnert hem zó sterk aan de oude profeet dat hij er niet aan twijfelt of deze werkelijk aanwezig is. Zo zal het ook met zijn beide metgezellen geweest zijn, aan welke wij vermoedelijk dit verhaal te danken hebben. Men kon de waarzegster niet controleren.

In het bovenstaande werd al gezinspeeld op de moeilijke vragen waarvoor deze pericoop ons plaatst. Wij stellen die nu éérst aan de orde, al moeten wij daarbij enigszins vooruitgrijpen op de vss. 15—19. De vraag „wat gebeurt hier eigenlijk? welke realiteit wordt hier beschreven? laat zich terstond splitsen in de volgende vragen: 1° wie of wat heeft de vrouw gezien? (subs.: heeft zij werkelijk iets gezien?) en 2° hoe is het te verklaren dat zij opeens Sauls naam weet? In verband hiermede ook 3° hoe is het te verklaren dat Sauls levenseinde zo stellig kon worden aangekondigd (vs. 19)? Wij beginnen met de tweede vraag, die betrekking heeft op 12 b. Verscheidene comm. leggen er de nadruk op dat het niet duidelijk is, hoe en waaraan de vrouw Saul kent (b.v. Hertzb, Goldman, Gutbrod, vgl. Schelhaas, Oosterhoff). Schulz acht deze kwestie onoplosbaar en concludeert nu dat 12 b een „Randbemerkung" is van een afschrijver, behorende bij vs. 15, welke derhalve op een verkeerde plaats in de tekst gekomen zou zijn. Op deze manier is men van de kwestie af. Maar dit is niet een legitieme wijze van tekstbehandeling. Zij is niet minder onhoudbaar dan de boven gereleveerde emendatie-voorstellen van BH e.a. Bovendien past 12b volstrekt niet in of bij vs. 15, maar is het in vs. 12 onmisbaar, want onmiddellijk hierna reageert Saul met „wees niet bang", 13 a. Vgl. hierover ook Leimb, die ten slotte zegt: „etwas Sicheres läszt sich nicht sagen". Toch is bij onbevangen lezing van vs. 12 iets meer te zeggen. Er is nl. samenhang tussen 12 a en 12 b. Terstond na de verschijning van „Samuël" slaakt de vrouw een luide kreet; dit wordt wel op drie of vier manieren verklaard (zie Goldman), maar de tekst wijst toch duidelijk in een bepaalde richting: op hetzelfde moment wéét zij immers wie de onbekende cliënt is en richt zij zich verwijtend tot de koning die haar heeft misleid, nl. door zijn vermomming enz. Dit is de oorzaak van haar schrik (zij het misschien niet de enige, zie beneden blz. 462) en zo heeft ook Saul het blijkbaar begrepen, zie 13 a. *Hoe* de vrouw tot kennis kwam van Sauls identiteit, is hiermede nog niet verklaard. Men heeft wel gesproken van een „Ideenassoziation", „wer könnte anders den Samuel rufen, wenn nicht Saul?" (aldus P. Dhorme bij Leimb, evenzo Hertzb e.a.), maar dit is niet aannemelijk. Er is geen redenering bij de vrouw, maar een intuïtief weten op hetzelfde moment als het gezicht van 12 a. Wrsch. moeten wij in deze richting denken dat de vrouw als beroepsmedium bijzonder gevoelig was voor contact met andere personen en door telepathie of helderziendheid in hun binnenste kon lezen, althans in een bepaalde toestand (trance? vgl. Schelhaas, ook Keil en Goldman spreken van clairvoyance). Wij komen hierop nog terug. De verhaler spreekt niet over deze of andere psychische verschijnselen, maar geeft zoveel mogelijk een objectieve beschrijving van hetgeen gebeurde, vermoedelijk op grond van de waarnemingen van Sauls reisgenoten.

Maar wàs er dan een objectieve verschijning? En zo ja, was dit een

reële manifestatie van de geest van Samuël? Of is er bij de waarzegster slechts „bedriegelijke voorspiegeling" (De Groot) in 't spel? Hiermede terugkomend op de eerste der boven gestelde vragen, menen we goed te doen allereerst bepaalde opvattingen over de realiteit van het gebeurde af te wijzen.

1. Dit betreft allereerst het gevoelen dat werkelijk de geest of schim van Samuël uit het dodenrijk zou zijn teruggekeerd en aan de waarzegster verschenen, hetzij dan door haar opgeroepen en haar gebruikend als „medium" of „contrôle-geest" (dit schijnt het gevoelen te zijn van De Jong a.w., blz. 284 v.), hetzij als door „ein Wunder der göttlichen Allmacht" gezonden om Saul zijn straf aan te zeggen. Aldus Keil die zich voor deze mening o.a. beroept op een uitbreiding van de LXX bij 1 Kron. 10 : 14 en vooral op een duidelijke uitspraak van Jesus Sirach (Eccles. 46 : 20 v., geciteerd bij Schulz, Schneider, Med, Kroeze). Deze gedachte wordt volgens Leimb nog heden „von katholischen und nicht-katholischen Exegeten vielfach geteilt", b.v. door Med en Schneider, vgl. ook Deane, blz. 207, noot 1. Keil e.a. zien in deze verschijning een soortgelijk geval als in die van engelen (b.v. Gen. 18, Ri. 13) en zelfs in die van Mozes en Elia (Mt. 17, Luk. 9). De kracht van deze opvatting ligt stellig in de „Wortlaut" van het verhaal. Maar in weerwil hiervan moet zij (met Kroeze, Streefkerk e.a.) onaanvaardbaar geacht worden. Vooreerst omdat God beslist geweigerd had zich langs normale weg aan Saul te openbaren. In de tweede plaats omdat Hij bij een eventuele openbaring nooit gebruik zou maken van middelen en wegen die door Hemzelf verfoeid en veroordeeld werden. „Dit is in strijd met sy heiligheid" (Kroeze). Keil c.s. maken geen ernst met het harde feit dat God geen boodschap meer had aan Saul. Iets anders is dat het gebeurde niet buiten Gods bestel heeft kunnen omgaan. Daarover meer op blz. 463.

2. Eveneens onaannemelijk is de gedachte dat wij in het verhaalde alleen te doen hebben met „ein reines" Blendwerk der Zauberin, ohne realen Hintergrund"; met deze woorden beschrijft Keil „die Ansicht" van verscheidene geleerden uit de 17e eeuw en later (o.a. Balthasar Becker, *De betoverde wereld,* 1693), waarbij hij opmerkt dat zij „in unseren Tagen keine Widerlegung mehr bedarf". Maar ook Gressmann (zie bij Gutbrod, blz. 230) ontkent de realiteit van een „Totenorakel" en zowel De Groot als Baarslag vinden in ons verhaal alleen „geraffineerd geënsceneerd bedrog" van een „geslepen vrouw" (deze laatste uitdrukking is van Baarslag), al stemmen zij toe dat de schrijver zelf wel „een werkelijke, objectieve en dus zinnelijk waarneembare verschijning van de gestorven profeet" (De Groot, blz. 165) heeft aangenomen (evenzo Hulst). De zwakheid van deze beschouwing komt reeds daarin aan de dag dat Baarslag zelf de vraag stelt: „waardoor kwam dan deze voorspelling zo voortreffelijk uit?" (blz. 119 v.), maar het antwoord daarop schuldig blijft. Van meer gewicht is dat zij het verhaalde grotendeels tot een mystificatie maakt en geen recht doet wedervaren aan de overheersende indruk dat in de verschijning van „Samuël" en het gesprek met Saul een (zij het duistere) werkelijkheid zich heeft gemanifesteerd. Zij wordt door H. Bavinck als een „rationalistische verklaring" afgewezen (Geref. Dogmatiek^2, dl. IV blz. 687). Volgens Edelkoort (blz. 179 v.) was hier wel bedrog, maar had de vrouw ook parapsychische gaven.

Het is echter allerminst onze bedoeling om de waarzegster van Endor van bedrog en misleiding vrij te pleiten. Integendeel, geheel het bestaan en bedrijf van deze en dergelijke vrouwen (of mannen) berustte op de valse veronderstelling, beter gezegd: het geloof dat het mogelijk was met de (geesten van) gestorvenen contact te oefenen en van hen wetenschap omtrent verborgen dingen te verkrijgen. Hierop speculerend hebben ongetwijfeld de beoefenaars van genoemd bedrijf hun cliënten op allerlei

wijze bedrogen en hun allerlei voorgespiegeld wat zonder grond was (vgl. de ontdekking van de dubbele grot (blz. 458). Maar wil dit nu zeggen dat aan hun „zwarte kunst" in het geheel geen werkelijkheid ten grondslag lag? Is het niet mogelijk dat zij op die wijze contact hadden (niet met dodengeesten, maar) met boze geesten door wie zij ook zelf bedrogen en overheerst werden? Het O.T. zegt duidelijk dat de doden geen weet hebben van, en geen gemeenschap hebben met de levenden, Pred. 9 : 5, 6, 10; Job 14 : 21, Jes. 63 : 16 (in Jes. 14 en Ezech. 32 meent Kroeze een hiervan afwijkende gedachte te vinden; we hebben in deze cap. echter met een dichterlijke voorstelling te doen), maar niet dat aan de dodenbezwering geen enkele realiteit beantwoordt. Terecht wijst Kroeze in dit verband op de reeds geciteerde uitdrukking in Lev. 20 : 27, en betoogt hij dat de ontzaglijke ernst waarmede het dodenvragen herhaaldelijk verboden wordt (zie de aangehaalde plaatsen uit Ex., Lev., Deut., ook Jes. 8 : 19 v., 19 : 3 v., Micha 5 : 11) juist mede gemotiveerd moet zijn door het gevaar, dat men langs die weg in de macht kon komen van „demoniese invloede" (blz. 113). We plaatsen hierbij de opmerking van Asmussen: „Wie barmherzig ist doch das Verbot, Tote zu befragen" (blz. 169). Aan de realiteit van een rijk der duisternis, een wereld van boze, leugenachtige geesten, die het op het verderf van mensen toeleggen en wier hoofd de Satan is (1 Kon. 22 : 19—23; Job 1 : 6—12, 2 : 1—8) valt niet te twijfelen. Daarom is het zo begrijpelijk dat velen bij de verklaring van onze pericoop de manifestatie aannemen van een boze, duivelse geest. Dit is het gevoelen van de Kantt. bij onze Stv, van Luther en Calvijn (zie de citaten bij Keil, blz. 210 noot 1), eveneens van Kuyper, blz. 87, en F. L. Bakker, *Geschiedenis der Godsopenbaring,* Kampen, 1939, blz. 321. De mogelijkheid van zulk een manifestatie laat zich niet betwisten (zoals De Jong doet op blz. 287), gezien de macht die in O. en N.T. aan de Boze wordt toegeschreven, zie A. de Bondt, *De Satan,* Bosch en Keuning N.V., Baarn, blz. 101 vv., 161 vv. o.a. over Matth. 4 : 1—11. Dat de tekst zelf niet direct van een duivelse inwerking spreekt (hierop is gewezen o.a. door Keil en Med, vgl. ook Bavinck in hetzelfde verband als boven geciteerd, ook Streefkerk), is tegen deze opvatting geen afdoend bezwaar. Immers volkomen terecht is door Kroeze aangevoerd dat we in het hol van een dodenbezweerster reeds a.h.w. in de werkplaats van de duivel zijn, en dat bovendien Saul reeds lang gekweld werd door een boze geest, die weliswaar door Jahwe gezonden was, maar in zichzelf toch behoorde tot de wereld der demonen, zie bij 16 : 14. Het is dan ook volgens schrijver dezes (in afwijking van zijn mening in de KV) niet verantwoord om inwerking van deze duistere wereld uit te sluiten. Ook Streefkerk wil dit niet, maar acht het „merkwaardig dat de duivel zo goed de toekomst kon voorzeggen", zie beneden. Met het aannemen van duivelse inwerking is echter nog niet alles gezegd. Ook de vrouw speelt een rol en heeft haar aandeel in het gebeuren, zij het ten dele als instrument van de geestenwereld.

Er zijn dus demonische èn menselijke factoren. Tot deze laatste moet o.i. gerekend worden de mogelijkheid dat gedachten en voorstellingen van een menselijke geest in die van een ander worden overgebracht zonder gebruikmaking van de gewone zintuigelijke middelen. We noemden boven reeds de verschijnselen van helderziendheid en telepathie. Men spreekt ook wel van parapsychologie. Uit de artt. in Chr. Enc. over deze onderwerpen van F. J. Tolsma blijkt dat deze voor de genoemde verschijnselen weliswaar niet veel crediet heeft, maar toch van oordeel is dat ze (aldus in het laatstgenoemde art., dl. V blz. 388) „in een aantal gevallen als werkelijk moeten worden gezien." Hoewel dus op dit terrein veel mogelijkheden zijn voor hallucinaties, waandenkbeelden en bedrog (zie ook T.'s artikel over spiritisme), kàn er toch ook reële overdracht van de be-

wustzijnsinhoud zijn langs paranormale weg. Naar ons oordeel (dat wij met groot voorbehoud geven) hebben wij zulk een verschijnsel te Endor. Het gaat daar voornamelijk om twee factoren. Vooreerst om de verschijning zelf en in de tweede plaats om het „spreken" van deze verschijning.

Wat het eerste betreft menen wij te moeten aannemen een directe inwerking van de macht der duisternis in de waarneembare manifestatie van een boze geest, zie vorige blz. 12 a zegt duidelijk dat de vrouw iets zag en zij geeft in vs. 14 een beschrijving. Dit kàn bedrog geweest zijn, maar het verhaal wijst op realiteit. Er gebeurde iets. Het is lang niet onmogelijk dat de vrouw zelf ook dáárvan schrok (behalve doordat zij van Sauls identiteit kennis kreeg, zie boven). Nu zegt de auteur wel dat zij „Samuël" zag (vooral Keil wijst hierop met nadruk), maar dit was niet echt, aangezien noch de vrouw noch de duivel in staat was Samuëls geest in werkelijkheid te doen opkomen. De voorzichtige verhaaltrant zwijgt daarover, maar zij laat ook deze uitleg toe dat „Samuël" in 12 a proleptisch gebruikt is omdat het volgend ogenblik Saul meent Samuël te ontmoeten en tot hem te kunnen spreken, zie vs. 14. De verhaler noemt dus die verschijning „Samuël, omdat zij daarvoor werd aangezien. „Der Verfasser . . . berichtet dasz Samuel, d. h. der vermeintliche, geredet und vorausverkündet hat, ohne darüber zu urteilen" (Leimb). Wij merken hierbij nog op dat de vrouw bekend geweest kan zijn met het voorkomen van Samuël en dat zij haar beschrijving zo heeft ingekleed dat Saul, die zelf niets zag, wel aan de overleden profeet moest denken. Zij zelf noemde echter geen naam.

Wat het tweede betreft menen wij te moeten aannemen dat het niet die verschijning was die sprak, maar de vrouw die een mannenstem heeft nagebootst, vgl. Schelhaas. Het geluid van de z.g. dodengeesten heet in Jes. 8 : 19, 29 : 4 „piepen, mompelen". Flavius Josephus (die niet een verschijning aanneemt) noemt het buikspreken, in navolging van de LXX die in vs. 7 heeft: γυνη ἐνγαστριμυθος (zie Antiq. IV 15, 2). Afgezien van de vraag van de vermeende Samuël in 15 a, moet zij de inhoud van haar woorden langs telepathische weg aan Sauls eigen geest ontleend en als „antwoord van Samuël" ingekleed hebben. De Graaf zegt het als volgt: „Men geve er bijzonder acht op dat de vrouw op het ogenblik waarop ze de verschijning zag, wist wie haar bezoeker was . . . Op dat ogenblik toch had haar geest contact met de geest van Saul en kende ze hem . . . Saul moet een verwijt van Samuël verwacht hebben, en zijn geest was ingesteld op het horen van een naderend oordeel" (blz. 120). Saul is in zichzelf al bezig geweest met wat hij zal zeggen en heeft verwacht dat „Samuël" wel over zijn nalatigheid in de strijd tegen Amalek beginnen zou. De vrouw heeft zijn gedachten gelezen en beseft dat het met de vertwijfelde koning op een einde liep (zie over zulk gedachtenlezen G. Wisse, *Het Spiritisme*, Kampen 1913, blz. 64). Zo kon zij hem met stelligheid een vernietigend oordeel aanzeggen. Wij stemmen in met hen wier gevoelen Leimb aldus weergeeft: „Sauls Verwerfung sei dem Weibe bekannt gewesen, ebenso seine verzweifelte Lage, Auch der Besuch bei ihr hätte dem Weibe die Angst des Königs offenbart. Wenn sie den Tod Sauls und seiner Söhne für den nächsten Tag voraussage, so könne das „Morgen" in einem weiteren Sinne genommen werden. Dasz sie auch den Tod der Söhne voraussage, liesze sich daraus erklären, dasz ihr der Ausschlusz des Hauses Sauls von der Herrschaft bekannt gewesen sei". In deze beschouwing ligt ook dat men niet zo sterk mag accentueren dat de „voorspelling" precies uitkwam. In hoeverre haar divinatorisch vermogen hierbij nog door demonische invloeden gescherpt is, valt moeilijk uit te maken. Stellig was de boze geest die Saul gekweld heeft, bekend met hetgeen er in zijn slachtoffer omging. En het is juist echt duivels om zulk een mens zijn

schuld (als het te laat is!) voor te houden als de oorzaak van zijn thans onontwijkbaar verderf: „in het antwoord dat Saul ontving was iets van het lachen van de hel" (De Graaf ib).

Toch is ook hiermede niet alles gezegd. Met Streefkerk (en vele anderen) moeten we ook letten op wat hij noemt de goddelijke factor. „Heel deze scène in het hol van de toverkol wordt beheerst door God. *Hij* heeft daardoor aan Saul zijn oordeel aangezegd..., maar de boodschap kwam ditmaal niet uit de hemel, maar via de hel", blz. 252. Het is zijn beschikking — waarin Hij zich ook van gevallen engelen en mensen bedient en toch zelf de Heilige blijft — wanneer Saul tegen beter weten in zijn toevlucht zoekt bij de machten van het rijk der duisternis en juist in deze weg het antwoord ontvangt dat hij vreest en dat hem alle hoop beneemt. Voor hem is er geen weg terug. Maar aan hem is dan ook de waarheid bevestigd van het woord uit Hanna's lofzang, dat wie met Jahwe twisten, verbroken worden, 2 : 10.

Een op zichzelf staande vraag is nog of de verhaler en zijn tijdgenoten in Israël zelf overtuigd waren, „dasz Samuël wirklich vorhanden gewesen sei" en dat de vrouw te Endor in staat was „so etwas (zu) bewerkstelligen", zoals Hertzb met grote stelligheid beweert (vgl. De Groot, De Jong blz. 29). De exegese behoeft hierover geen uitspraak te doen. Wel kan men zeggen dat de auteur met zeer veel reserve is tewerk gegaan en veel in het midden heeft gelaten. God zelf heeft hem gegeven het gebeurde op zulk een wijze te vertolken, dat het uitermate geschikt is elke lezer een heilzame afschrik in te boezemen om het voorbeeld van Saul te volgen.

Men zie verder de detailexegese van vss. 15—19.

In vs. 15 begint de gewaande Samuël via de waarzegster als medium rechtstreeks tot Saul te spreken. אל־שׁאול wordt door LXX ten onrechte genegeerd. Saul moet de indruk ontvangen, dat werkelijk Samuël aanwezig is. Vermoedelijk was het regel dat de „opgeroepen geesten" begonnen met eenzelfde klagend verwijt als we hier ontmoeten. למה enz. — *waarom verstoort gij mijn rust door mij te laten opkomen?* רגז, in 14 : 15 in qal, hier in hif., betekent in beweging brengen, doen sidderen, verontrusten, zie Jes. 13 : 13, 14 : 6. De vraag veronderstelt dat de doden rust hebben en met rust gelaten willen worden, zie een dergelijke begeerte „in einer phönikischen Grabschrift" (Rehm) en vgl. Job 3 : 13 vv. (ook Jes. 14 : 9 geeft die indruk van de sjeôl), maar zij is ook een zeer geschikt middel om mededelingen uit te lokken, die de waarzegster een blik gunnen in de innerlijke gesteldheid van haar bezoeker. Saul laat zich nu geheel gaan en gooit alles eruit: zijn angst, zijn nood, zijn verlatenheid en radeloosheid. Hij meent dit voor Samuël te doen, maar gaat inderdaad bij de duivel te biecht (aldus Kroeze). צר־לי — vgl. 13 : 6; impf. cons. van David in 30 : 6; in II 24 : 14 als in ons vs., dat zakelijk sterk overeenkomt met vs. 6: *ik verkeer in grote nood; de Filistijnen beoorlogen mij en God is van mij geweken* (letterlijk: van bij mij) *en geeft mij geen antwoord meer, noch door de dienst van profeten, noch door dromen* (zie over dit vs. J. H. Bavinck, De zwijgende God in: *Stille tijd in vrije tijd,* J. H. Kok, Kampen, 1966). Dat de ᵓûrîm thans niet genoemd worden, behoeft geen bepaalde oorzaak te hebben zoals rabbijnse geleerden menen, zie Goldman), maar laat zich in elk geval zo verklaren, dat Saul dit middel niet eens had kunnen gebruiken, zie bij vs. 6. Overigens was Samuël geen priester en „mit dem Loosorakel haben es nur

die Priester zu tun" (Schulz). Over ואקראה zie De Boer en Ges-K § 48 d. Waarschijnlijk is te lezen וָאֶקְרָא (zie BH) = *daarom heb ik u geroepen, om mij bekend te maken wat ik doen moet.* De laatste woorden herinneren aan 10 : 8 slot (zie VdBorn), maar bij Samuëls leven had Saul niet gedaan wat Samuël hem zeide. Nu is het daarvoor onherroepelijk te laat. De vraag ולמה enz. wijst op het dwaze en nutteloze van wat Saul doet: *waartoe raadpleegt gij mij dan, terwijl Jahwe immers van u geweken en uw vijand geworden is?* In Sauls eigen woord lag reeds opgesloten hoe zinloos, hoe ijdel het was te hopen langs een andere, van Jahwe verboden weg, nog licht te ontvangen. Het is zeker niet toevallig dat terwijl Saul spreekt van אלהים („God is van mij geweken"), Samuël spreekt van יהוה, zoals de profeet dat bij zijn leven steeds deed. Toen bracht hij als profeet het woord van Jahwe, hoe kan Saul verwachten nu iets anders te horen dan hij reeds voorheen door Samuëls dienst van Jahwe gehoord heeft? Het slot van vs. 16 ויהי ערך is feitelijk een uitleg van hetgeen voorafgaat, waarbij het Aramese ער bevreemding wekt. Het komt alleen voor in het Aramese Dan. 4 : 19 (MT 16) in de betekenis vijand. Volgens Keil ook in Ps. 139 : 20, doch de tekst is daar onzeker. Meestal wil men de ע als een verschrijving van צ opvatten, dus lezen צרך, wat des te meer aannemelijk is daar de betekenis in elk geval „uw vijand" moet zijn. De LXX heeft er heel iets anders van gemaakt nl. γεγονεν μετα του πλησιον σου = „il s'est mis avec ton compagnon" (Med, die deze lezing voorstaat), maar al zou men רעך (= uw naaste) een geoorloofde emendatie achten, dan zou men toch ook nog de praep. עם moeten inlassen, zie BH. Het is veel eenvoudiger verwisseling van ע en צ aan te nemen, terwijl men dan ook vermijdt in vs. 16 te anticiperen op wat vs. 17 aan het slot zegt, vgl. De Boer. Dit vs. houdt in dat er ook dáárom voor Saul geen raad is, wijl zijn „Geschick besiegelt ist"; es ist, mit anderen Worten, gleichgültig was er noch tut oder will" (Hertzb). Immers (zo gaat hij verder, vs. 17): *Jahwe heeft gedaan zoals Hij door mijn dienst gesproken heeft.* Met Schulz e.a. (ook de NV) kunnen we לו onvertaald laten, het kan slechts als dat. commodi worden opgevat (Jahwe handelt hierin voor zijn eigen naam en eer); in geen geval kan het op Saul slaan (VdBorn); LXX en Vg hebben onjuist de 2e pers. vertaald (σοι, tibi; evenzo Leimb, Med), maar deze gedachte komt eerst aan het eind van vs. 18. Wat Jahwe gedaan heeft volgt in ויקרע enz.: *Jahwe heeft het koningschap uit uw hand gescheurd en het gegeven aan uw naaste, aan David.* Het impf. cons. hier en het perf. in vs. 18 stellen dit alles voor als een voldongen feit, het was in principe reeds geschied toen Samuël dezelfde woorden sprak in Gilgal, zie 15 : 28; nu wordt dit vonnis gerealiseerd; „le temps est venu où les décrets de la justice divine vont 's accomplir, conformément aux précédents oracles" (Med). Het enige nieuwe in dit woord is de naam David, maar het staat reeds lang voor Saul vast, dat Samuëls woord op David moest slaan. „Baie nuus verskaf die orakel nie. Dit is of die mure van die donker huis mar net die verskrikte gedagtes van sy eie hart terugkaats" (Kroeze). Inderdaad zal het zo geweest zijn dat de vrouw in zijn binnenste las en hem zijn eigen antwoord op zijn vertwijfelde vragen teruggaf, zie boven blz. 461 v. Daartoe behoort ook wat zijn eigen geweten hem voorhield inzake zijn ongehoorzaamheid bij het voltrekken van de ban, zie cap. 15. Zijn afzetting als koning was ten nauwste

aan dit feit verbonden, zelfs direct daardoor veroorzaakt. Vss. 17—19 a vormen dan ook een integrerend gedeelte van dit antwoord (zie de opmerking op blz. 451). Dit heeft Saul sindsdien steeds voor de geest gestaan, thans klinkt het hem als van de overzijde van het graf toe: eigen schuld, eigen schuld. כאשׁר heeft hier causale betekenis (nog enkele andere plaatsen bij Joüon § 170 k), dus: *omdat gij niet geluisterd hebt naar de stem van Jahwe en geweigerd hebt de gloed van zijn toorn* (de uitdrukking חרון אפו is ontleend aan Deut. 13 : 18 waar sprake is van de ban) *aan Amalek te doen gevoelen* (het לא־עשׂית met toorngloed als object vereist in elke vertaling een paraphrase), *dáárom heeft Jahwe u dit aangedaan op deze dag.* הדבר הזה wordt door VdBorn „rijkelijk vaag" genoemd, maar slaat duidelijk terug op wat vs. 17 is genoemd, het verlies van het koningschap, èn op de bange nood waarin Saul verkeert, vs. 15, „die Bedrängnis... mit ihren Folgen" (Keil, vgl. Goldman). De vraag van Saul „wat nu te doen?" (vs. 15) had dan ook geen zin meer. Zijn ondergang staat vast en wordt hem gezegd met woorden die als mokerslagen neerkomen: *Ook zal Jahwe Israël in de macht der Filistijnen overleveren: morgen zult gij en uw zonen bij mij zijn; ook het leger van Israël zal Jahwe overleveren in de macht der Filistijnen.*

19 a bevat hier de hoofdgedachte; daarna ziet 19 b speciaal op de koning en zijn zonen en 19 c speciaal op het krijgsvolk dat op Gilboa gelegerd is. מחנה zal dezelfde betekenis hebben als vs. 1. Het kamp is echter mede in 'מ begrepen. Het zal een volledige nederlaag worden, waarbij alles in de hand der plunderende overwinnaars valt. Er is nauwe samenhang tussen b en c: de koning kon alleen vallen als het gehele leger door de vijand overmeesterd werd. Zonder twijfel is het juist dit, wat Saul zich reeds van de aanvang af had voorgesteld en wat hij gevreesd had, vs. 5. In b heeft LXX μετα σου πεσονται, op grond waarvan Smith e.a. willen lezen עמך נפלים, vgl. BH. Maar de MT is volkomen duidelijk, behoeft geen aanvulling en zou zeker niet in de huidige vorm gebracht zijn, indien de tekst was zoals LXX die veronderstelt. De LXX geeft blijkbaar een paraphrase. De MT „klingt kräftiger" (Schulz) en „le prophète veut dire simplement que Saul et ses fils seront comme lui au séjour des morts" (Med). Eigenlijk was dit onderhoud dus volgens „Samuël" „überflüssig" (Caspari). Wat מחר betreft, wij mogen deze term niet pressen, hij zegt „non pas nécessairement: dans les vingt-quatre heures, mais à très bref délai" (id). We hebben hier niet een mededeling van de auteur. Vgl. ook hetgeen opgemerkt is boven, blz. 461 en zie verder bij 31 : 1. 'מ in nog ruimere zin vinden wij in Ex. 13 : 14. Het resultaat van de komende veldslag is volgens 19 a dat Israël weer geheel komt „unter die Herrschaft der Philister!... Saul war umsonst König. Sein Werk ist ganz zunichte geworden" (Gutbrod). Hoe dit alles hier zo kon aangekondigd worden, is niet geheel te verklaren. Het is in eigenlijke zin geen profetie, maar wat Saul al voorvoelde wordt op grimmige wijze vertolkt. Het is heel wel mogelijk dat de vrouw van Samuëls oordeelsaankondiging en van Davids positie en de algemene verwachting omtrent diens koningschap niet onkundig was (vgl. Schelhaas, Aantt. bij vss. 17—19). Overigens zie men boven, blz. 461 v.

20—25. *De maaltijd bij de waarzegster*

Men zie hetgeen op blz. 450 gezegd is over het art. van Reinach.

Over וימהר zie Joüon § 102 g („aussitôt il tomba"), bezwaren tegen deze term in dit verband (zie BH) worden door Schulz weerlegd, vgl. De Boer. 20 a tekent de onmiddellijke uitwerking van de fatale boodschap op Saul, een plotselinge val (Med: „comme foudroyé"): *toen sloeg Saul opeens in zijn volle lengte tegen de grond.* מלא־ק' is acc. de mesure (Joüon § 126 j: „de la plénitude de sa stature"), *zeer verschrikt door de woorden van Samuël.* Reinach ziet hier een „contradiction" met vs. 14 (slot), maar het spreekt vanzelf dat hij zich uit zijn gebogen houding had opgericht, toen hij aangesproken werd, vs. 15. Nu slaat hij van schrik en ontzetting voorover; zijn bijzondere lengte, eens zijn sieraad in het oog van het volk, 10 : 23 v., verdubbelt nu de smaad van zijn verslagenheid. Een nevenoorzaak van deze lichamelijke collaps vermeldt 20 b: *bovendien had hij geen kracht meer, daar hij de gehele dag en de gehele nacht niets* (woordelijk: geen spijs) *gegeten had.* Dit laat zich verklaren uit „Gemütsbewegung oder innere Aufregung" (Keil). Schulz e.a. nemen de mogelijkheid aan van een opzettelijk door Saul in acht genomen „Fasttag". Meer dan een mogelijkheid is dit niet (in 14 : 24 is de situatie en het motief geheel anders) en dat deze vasten in verband stond met het voorgenomen bezoek aan Endor (Reinach) is onbewijsbaar. Reinach stemt toe dat blijkens de tekst Sauls nieteten iets bijkomstigs was („un accident", blz. 48). ותבוא wil zeggen dat de bewoonster van het huis (of de grot?) uit haar privé-vertrek terugkomt (geen woord meer over de verschijning) in de ruimte waar Saul zich bevindt. Zij ziet dat hij is נבהל מאד = *zeer ontzet;* Hertzb: „ganz gebrochen"; zo ook De Groot, Hulst. Saul is verpletterd... „ofschoon hij ... niet anders kon verwachten" (VdBorn), had hij toch nog een vage hoop op uitkomst gekoesterd. Hij heeft de woorden die hij hoorde als een echt Samuël-orakel opgenomen. Voor hem is er dus geen raad of hulp meer. Maar nu wordt hij een voorwerp van deernis voor de vrouw. Zij gebruikt haar overredingskracht om hem te bewegen iets te eten. Voor שפחתך zie bij 25 : 41. Zij wijst op haar eigen voorbeeld: *zie, uw slavin heeft u gehoor gegeven, en al zette ik mijn leven op het spel, ik heb geluisterd naar de woorden die gij tot mij gesproken hebt.* Dit slot heeft betrekking op Sauls verzoek, vs. 8. Het was voor haar geen lichte zaak naar hem te luisteren, in de grond uiterst gevaarlijk. De term שים enz. komt duidelijk in deze zin voor Ri. 12 : 3, vgl. Ps. 119 : 109. Des te minder kan er voor de koning reden zijn om niet in te gaan op haar hoffelijk verzoek: *laat ik u een stuk brood voorzetten, en eet gij dan, opdat ge weer de kracht hebt om op weg te gaan* (meer woordelijk: wanneer gij op de weg gaat). Hetgeen zij aanbiedt wordt „geringschätzig" (Schulz) een hapje brood genoemd, vgl. 2 : 36, vgl. Abraham Gen. 18 : 5; zij gééft echter veel meer, vs. 24. — Joüon constateert hier cohort., imper. en iuss. in nauw verband „pour exprimer la finalité". § 116 h. Eerst weigert Saul beslist: לא אכל, *ik wil niet eten.* פרץ, elders meestal een scheur maken (b.v. II 5 : 20, 6 : 8) moet hier betekenen: sterk aandringen, evenzo II 13 : 25, 27. *Maar toen zijn dienaren en ook de vrouw sterk bij hem aandrongen, luisterde hij naar hen* enz. מטה in dezelfde betekenis ook 19 : 13 vv. Het rustbed doet ook dienst als zitbank. Hij beseft dat zij gelijk hebben en

heeft ook gelegenheid gehad om tot zichzelf te komen, want de toebereidselen voor de maaltijd hebben zeker geruime tijd in beslag genomen. מרבק is deriv. van רבק = vastbinden; dit deed men met een stuk vee dat men wilde vetmesten, terwijl de andere dieren vrij in de weide liepen, vgl. Smith. עגל־מ׳ ontleent aan dit gebruik zijn betekenis mestkalf (verder alleen nog Jer. 46 : 21, Amos 6 : 4, Mal. 3 : 20 (MT), vgl. Luk. 15 : 23). Vs. 24 zegt: *de vrouw nu had een mestkalf in huis; dat slachtte zij in allerijl; verder nam zij meel, kneedde het en bakte er ongezuurde koeken van.* Om des te eerder gereed te zijn wachtte zij niet tot het deeg gezuurd zou zijn. מצות ook Gen. 19 : 3, vgl. Lev. 2 : 5. Alles wijst erop dat de vrouw niet voorbereid was op bezoek van Saul, zoals Reinach aanneemt. Dit pleit dus ook tegen zijn idee dat het een rituele maaltijd was. In ותפהו is de א van אפה (= bakken) uitgelaten, zie Ges-K § 68 h. ותגש — in analoge context ook in Ri. 6 : 19 voor opdienen, voorzetten. Ook Sauls dienaren hebben wel een hartversterking nodig. De vrouw zelf bedient alleen. ויקמו enz. — daarna stonden zij op en *gingen heen, diezelfde nacht.* „Das Mahl im Haus der Wahrsagerin erinnert an das Henkersmahl" (Gutbrod). Het sombere בלילה ההוא vormt een treffend besluit van deze trieste episode uit Sauls leven.

HOOFDSTUK 29

David wordt door de Filistijnen gediskwalificeerd en weggezonden

Lit. *M. Naor and Z. Kalai,* A Fountain which is in Jizreel (1 Sm. 29, 1), verschenen in: Bulletin of the Israel Exploration Society XXV (4), 1961 (Hebr.).

In dit artikel wordt betoogd dat 29 : 1 wijst naar een tijdstip voorafgaand aan dat van 28 : 4 en dat in verband hiermede de bron moet geïdentificeerd met En-gannim, vermeld in Joz. 19 : 21 en 21 : 29. Deze plaats lag in het gebied van Issakar, evenals Jizreël, maar op vrij grote afstand vandaar, volgens Van Deursen (BE) 11 km. Deze mening blijve voor rekening van de auteurs.

De geschiedschrijver keert in dit caput (zie boven blz. 444 v.) terug tot David, van wie hij in 28 : 1—2 heeft verhaald, hoe hij gesommeerd werd om met Akis mee uit te trekken om tegen Israël te strijden. Feitelijk wordt hij op deze wijze wat wij thans een collaborateur noemen. Al is het nog niet tot daden gekomen, hij verkeert toch in een onmogelijke, voor een gezalfde van Jahwe onhoudbare positie. Evenals Saul, zij het niet zo onherstelbaar, is hij op een doodlopende weg. Hij kan niet terug, maar evenmin vooruit. Ook ditmaal zal Jahwe hem redden uit de nood, maar David zelf zal daarbij geen eer inleggen, zoals b.v. cap. 24, 26.

1—5. *Wantrouwen der Filistijnen tegen David*

ויקבצו enz. heeft grote gelijkenis met 28 : 1 a, maar is geen nieuw begin. In 28 : 1—2 ging het uitsluitend om het gevolg dat het mobilisatiebevel voor David had. Ons vs. 1 veronderstelt de opmars van al de legers (ook

nu is מחנה op te vatten als leger) der Filistijnen naar de plaats waar zij zich als één strijdmacht formeren en een monstering houden. Dit geschiedt te Afek, dat door Keil en Smith gezocht wordt in de nabijheid van Jizreël, men ziet dan in vs. 1 een later stadium dan 28 : 4 a. De meest plausibele opvatting is echter dat de wapenschouw der Filistijnen op een vroeger tijdstip van hun opmars heeft plaats gevonden en wel in het 4 : 1 (zie aldaar) genoemde Afek in de vlakte van Saron. Dit is ook de mening van Schulz, Goldman, Caspari, Hertzb e.a. Dit houdt in dat het in ons caput verhaalde voorafgaat aan dat van 28 : 4—25 (dat stellig ook aan een andere bron is ontleend), vgl. bovengenoemd artikel. De auteur wijkt in casu dus af van de chronologische orde, maar dit is geen overwegend bezwaar, des te minder omdat cap. 29 en 30 nauw bijeen behoren. Het bericht uit 1 b moet in verband hiermede dan ook slaan op een tijdstip voorafgaand aan 28 : 4 b. חנים enz. veronderstelt reeds de opmars van Israël en noemt de eerst ingenomen stelling: *maar de Israëlieten waren gelegerd aan de bron die bij Jizreël is.* Jizreël (thans Zer^cin, wel te onderscheiden van het 25 : 43 genoemde) ligt midden in de vlakte van Jizreël, en met de bron wordt omnium consensu gedoeld op de Ri. 7 : 1 vermelde bron Harod, thans Ain Dsjaloed, ten O. van Jizreël aan de voet van het Gilboa-gebergte, zie b.v. Simons, Texts § 716. De LXX heeft in עין een aanduiding van Endor gezien, ten onrechte maar het is niet onmogelijk dat na עין de naam חרד is uitgevallen (verondersteld door BH). In plaats van de praep. ב zou men -על verwachten (Ehrlich). De bron Harod vormt „een klein meer waaruit de Nahr Dsjaloed stroomt" (Van Deursen in BE) in oostelijke richting. Bij dit meertje gelegerd met het gebergte in zijn rug had Saul een gunstige positie (vgl. Smith). Zie verder bij 31 : 1.

In vs. 2 komt de auteur zonder omwegen tot zijn doel. Als „Stichwort" in deze pericoop kan „the root עבר" (De Boer) beschouwd worden. Over de stadsvorsten der Filistijnen zie bij 5 : 8. Naar het schijnt hebben zij zelf aan de spits van hun manschappen gedefileerd, vgl. עברים. In vs. 2 „the language suggests a muster or review of the troops" (Goldman), dus *toen de stadsvorsten der Filistijnen met afdelingen van honderd en duizend en ook David en zijn mannen als laatsten met Akis voorbijtrokken* (weer 'ע), *zeiden de aanvoerders* enz. Hier in 3 a staat סרי. Men ontvangt de indruk dat het deze mannen zijn, langs welke de troepen defileren en die zich een oordeel moeten vormen over de sterkte en de gevechtswaardigheid der manschappen. Hoewel zij „unter den *Fürsten* stehen sollten" (Hertzb) hebben zij als militaire leiders van de veldtocht een beslissende stem, vgl. Smith. Over een bezwaar tegen deze onderscheiding van סרנים en סרים zie bij vs. 6 a. באחרנה = achteraan; d.w.z. de eigen mannen van Akis marcheerden voor hen uit, zij waren dus de laatsten, vgl. Job 19 : 25, Jes. 41 : 4. David c.s. waren echter „an ihrer Kleidung und Ausrüstung" (Leimb, vgl. Goldman) kenbaar als עברים (opnieuw een woord van de stam 'ע). Zou men hen ook niet aan hun huidkleur, haardracht e.d. gekend hebben? Over de naam Hebreeën zie bij 4 : 6. De vraag *wat moeten die Hebreeën?* veronderstelt niet alleen verwondering, maar ook onbekendheid met het feit dat Akis David en zijn bende in dienst genomen had. Natuurlijk was dat zijn zaak, maar niet hun deelnemen aan de gezamenlijke krijgstocht. Op te merken is dat de vraagstellers David niet noemen; wrsch. was hij hun persoon-

lijk niet bekend. Daarom is het niet bepaald verstandig van Akis als hij met zekere ophef juist de aandacht op hem vestigt: *wel, dat is David, de dienaar van Saul, de koning van Israël.* Wel laat hij erop volgen: *die al sinds jaar en dag bij mij is* (aldus de NV; זה enz. is een wat overdreven uitdrukking, het best weer te geven door „unser Jahr und Tag", aldus Schulz, die terecht geen grond ziet voor emendatie naar de LXX, zie BH; voor de werkelijke tijdsduur zie 27 : 7), *en ik heb in het geheel geen kwaad* (vgl. vs. 6) *in hem gevonden van de dag af dat hij overgelopen is tot op deze dag.* נפל in de betekenis overlopen, afvallen, heeft in de regel אל of על na zich, b.v. Jer. 21 : 9, 37 : 13, vandaar dat Schulz, Med e.a. אלי of אלינו willen aanvullen (vgl. BH), maar bepaald nodig is dit niet (zie Keil, De Groot, Hertzb) en in Jer. 39 : 9, 52 : 15 betekent het part. zonder meer overloper. Akis vertrouwt David geheel, zie vs. 9, en meent dus ook te kunnen instaan voor diens aanhang. Maar niet alzo de Filistijnse aanvoerders. Juist de naam David werkt bij hen als olie in het vuur en roept herinneringen op, die hun wantrouwen tegen „de Hebreeën" ten volle rechtvaardigen. ויקצפו enz. bewijst dat *de aanvoerders der Filistijnen* (deze uitdrukking wordt de tweede maal in vs. 4 door Pesj, LXX en Vg weggelaten) de zaak zeer hoog opnemen, blijkbaar vinden zij dit een grote dwaasheid van Akis; zij *werden toornig op hem en zeiden tot hem: stuur de man terug en laat hij weer gaan naar de plaats, waar gij hem aangesteld hebt* (voor deze betekenis van פקד vgl. Num. 4 : 49, 27 : 16, 31 : 14). ולא־ירד is geen iuss., maar betekent een besliste afwijzing: *maar in geen geval mag hij met ons ten strijde trekken* (er is geen genoegzame grond om met Schulz יבא te lezen i.p.v. ירד) *en mag hij ons tot een tegenstander worden in de strijd.* שׂטן heeft hier duidelijk de oorspr. betekenis van tegenstander, zie bij II 19 : 22 en A. de Bondt, *De Satan,* blz. 33—35. Dat Hebreeërs de partij van Israël kozen, was meer gebeurd, verscheidene comm. verwijzen naar 14 : 21. Speciaal met het oog op David (wiens conflict met Saul zeker wel algemeen bekend was) vragen de aanvoerders ובמה enz. Zij achten het niet onmogelijk dat David als het erop aan komt, zijn draai zal nemen (Hertzb's vertaling van lesātān door „ein Verräter" is daardoor nog niet gerechtvaardigd) en tegen hun argumentatie valt niet veel in te brengen. Vooreerst: *waarmede zou deze (weer) in de gunst kunnen komen bij zijn heer?* (nl. bij Saul). *Immers met de hoofden van deze mannen.* Klaarblijkelijk doelen zij — wrsch. ook met een handgebaar — hiermede op hun eigen (Filistijnse) manschappen (volgens Goldman mogelijk ook op zichzelf). Joüon stelt het demonstr. bijna gelijk aan ons possess. en vertaalt *„les têtes de nos hommes"* § 143 e. Zakelijk is dit wel juist. In de tweede plaats vragen zij niet minder ad rem: *Is dit niet dezelfde David enz.?* Dat hadden enkele jaren geleden de hovelingen van Akis ook al gevraagd, 21 : 12. Nog steeds leefde het lied van de Israëlitische vrouwen voort in het vijandelijk land en nog steeds zat de schrik voor David erin. Met dit woord is Akis feitelijk het zwijgen opgelegd, hij heeft er niet van terug.

6—11. *Akis zendt David terug*

ויקרא enz. — *Akis ontbood David en zeide tot hem.* Met vele woorden waaruit zijn ongeschokt vertrouwen in David blijkt, tracht Akis zijn voor David

krenkend bevel zoveel mogelijk „mit etwas Zucker" te verzachten, vgl. Schulz, die evenwel van mening is dat het חי־יהוה hem door de Israëlitische verhaler in de mond gelegd is, terwijl daarentegen Hertzb terecht betoogt dat Akis „gewisz mit Absicht" deze eed bij Davids God gezworen heeft, vgl. Gutbrod, Goldman e.a. Over „einfaches" כי zie Ges-K § 149 c. Akis verzekert David 1° *gij zijt een eerlijk man,* d.i. oprecht, betrouwbaar, „un homme loyal" (Med); 2° וטוב enz. — *het is mij goed dat gij met mij uittrekt en terugkeert in het leger* (volgens Keil ziet צאתך ובאך op Davids „Betragen", maar de combinatie van יצא en בוא heeft altijd betrekking op het ten strijde trekken, vgl. 18 : 13 en 16, ook Gispen in Comm. op Num. 27 : 17). Akis zou er dus zelf geen bezwaar in hebben dat David medeging במחנה, hetgeen ook insluit במלחמה. 3° Hij motiveert dit met כי לא: *want ik heb geen kwaad in u gevonden enz.,* zie bij vs. 3. Ten slotte: ובעיני enz. = *maar ge zijt niet aangenaam in de ogen der stadsvorsten.* Dit is nog zacht uitgedrukt. David is in hun ogen persona non grata, zelfs als bondgenoot in de strijd volstrekt ongewenst. In onderscheiding van vs. 3 is hier sprake van de סרנים. Oosterhoff leidt hieruit af „dat de aanvoerders van vss. 3 en 4 dezelfde zijn als de stadsvorsten". Maar is er met het oog op vs. 2 niet méér voor te zeggen dat de laatstgenoemden met het oordeel van de aanvoerders, de sarîm, hebben ingestemd? Tegenover David kon Akis zich beter op de vorsten dan op de in hun dienst staande bevelhebbers beroepen. Het לא vóór טוב is in cod. B van de LXX niet weergegeven, cod. A heeft οὐκ. De conclusie van Akis volgt in vs. 7. ועתה enz. — *welnu, keer terug, ga in vrede, maar doe niets wat de stadsvorsten der Filistijnen mishaagt.* Welbeschouwd was het al iets heel bijzonders dat de Filistijnen de man die hen voorheen zo fel bestreden had, ongedeerd lieten vertrekken, zij konden uit respect voor hun collega Akis stellig niet anders handelen, maar des te meer was David nu wel verplicht geen moeilijkheden in de weg te leggen.

Dat is deze dan ook allerminst van plan. Het lijdt geen twijfel of de beslissing der vorsten voor hem een geweldige opluchting betekend heeft. „Inwardly he must have rejoiced that he had been delivered from his dilemma" (Goldman), nl. om òf tegen Israël te strijden (en dat samen met de onbesneden Filistijnen!) òf aan Akis de gehoorzaamheid op te zeggen, hetgeen hem niet alleen zijn positie zou gekost hebben, maar ook in de gegeven situatie heel het Filistijnse leger tegen zichzelf en zijn mannen in het harnas had gejaagd. Een bloedig conflict ware dan het onmiddellijk gevolg geweest. Zo goed als alle comm. (met uitzondering van Ehrlich, Caspari) zijn het erover eens dat Akis' bevel door David als een uitkomst begroet is. Weliswaar laat hij daarvan niets bemerken. Hij blijft in zijn rol als hij — evenals 27 : 10, 28 : 2 — Akis misleidt en „die gekränkte Unschuld" speelt, vgl. Schulz. Hij vraagt מה enz., het voorafgaande כי geeft de vraag het karakter van een tegenwerping (vgl. Goldman): *maar wat heb ik gedaan en wat hebt gij in uw dienaar gevonden enz.* Dit is puur woordenkraam, want Akis had eigener beweging al de vraag ontkend, die David nu stelt met bijna letterlijke herhaling van Akis' woorden מיום enz. Wat Akis echter oprecht meende, is bij David gehuicheld, want (zoals de lezer weet) David had heel wat uitgehaald wat stellig niet strookte met Akis' belangen (27 : 8 vv.), maar wat hem onbekend was. Ook op dit punt is Davids houding een gezalfde van Jahwe geheel onwaardig, vgl. Gutbrod. Bij לפניך is te vergelijken 16 : 21 v., 19 : 7, dus

waarop ik in uw dienst gekomen ben tot enz. Vs. 8 b vult de vragen van 8 a aan met כי לא enz. — *dat ik niet mag meegaan en strijden tegen de vijanden van mijn heer de koning?* Deze laatste uitdrukking is niet „zweideutig" (Keil), alleen Akis kan ermee bedoeld zijn. Maar het is wel ver gekomen met David dat hij die voorheen de oorlogen van Jahwe gevoerd heeft (18 : 17) thans aan de verkeerde kant staat en een Filistijnse vorst zijn koning noemt. Het is een verloochening van zijn verleden. Gelukkig heeft Jahwe hem niet verloochend al is het tevens een diepe „Demütigung" voor hem „dasz es die Philister sein müssen, die ihn daran hindern gegen sein eigenes Volk zu kämpfen" (Asmussen). Hertzb merkt op: „Auch das Misztrauen der Philisterführer ist in die Planungen des Gottes Israels miteingearbeitet" en in hetzelfde verband met betrekking tot heel cap. 29 „das Wichtigste... steht nicht in, sondern zwischen den Zeilen". Inderdaad wordt Jahwe's naam hier evenmin genoemd als in het boek Ester. En de enige die van Elohîm spreekt is Akis. Diens eerste woord in vs. 9 wordt door Schulz, De Groot e.a., vgl. de LV gelezen als ידעת dus 2e pers., maar tekstgetuigen ontbreken, zie BH, en de MT geeft een goede zin, vooral als men het verbum absoluut opvat, nl. *ik weet het* (aldus de NV, Hertzb „natürlich") in de zin van „ge hebt gelijk". כי enz. wordt dan *want in mijn ogen zijt gij aangenaam als een engel van God.* De vleiende uitdrukking מ' א' is wat minder bepaald dan in I 14 : 17, 20, 19 : 28, waar א' het lidwoord heeft, maar getuigt toch sterk van Akis' genegenheid voor, en vertrouwen in David.

In het vervolg van Akis' woorden betekent אך een forse tegenstelling (vgl. 12 : 20): *evenwel, de aanvoerders van de Filistijnen hebben gezegd* (nu citeert Akis vs. 4, niet letterlijk): *in geen geval mag hij met ons optrekken in de strijd.* יעלה duidt niet per se een bestijging van het gebergte aan, in casu was men juist van plan dit te vermijden en naar de vlakte van Jizreël te trekken, zie vs. 11 en 28 : 4, Atlas krt. 15. Voor de beslissing der סרים moet ook David zwichten. Een nieuw ועתה enz. herhaalt de conclusie uit vs. 7 uitvoerig: *sta derhalve morgen vroeg op, gij* (wrsch. is אתה uitgevallen, zie BH en Joüon § 146 c) *en de knechten van uw heer, die met u mee gekomen zijn; ja, staat vroeg in de morgen op en vertrekt wanneer het licht is.* Het kan enigszins bevreemden, dat Akis de mannen van David noemt „knechten van uw heer" (d.i. Saul), maar hij heeft David ook voorgesteld als עבד ש', vs. 3, en dit ligt in dezelfde lijn. Smith wil lezen נעריך maar wij moeten Akis laten praten zoals hij zelf wil. Dit geldt ook het feit dat hij zijn bevel, wrsch. om het kracht bij te zetten, met nadruk en bijna woordelijk herhaalt. Het dient dan ook nergens toe om òf 10 a òf 10 b voor uitbreiding (van de hand van „ein Schreiber") te verklaren. Het laatste doet Schulz, maar dan ontbreekt het bevel om te vertrekken, 10 a bevat geen לכו. Overigens oefent Schulz terecht critiek op de brede uitweiding tussen 10 a en 10 b in de LXX, „hauptsächlich auf Grund von V. 4," vgl. ook De Boer en zie de Hebr. tekst in BH. Waarhéén David moest gaan, was vs. 7 (שׁוב) al gezegd. Deze begeeft zich nu ingevolge het bevel van Akis de volgende morgen met zijn bende op weg naar Siklag. Over de mogelijkheid dat andere groepen hem gevolgd zijn, zie bij 27 : 12. Het leger der Filistijnen rukt op naar Jizreël. Met deze naam zal hier wrsch. de vlakte bedoeld zijn, zie bij vs. 1 en 28 : 4.

HOOFDSTUK 30

David vindt Siklag door de Amalekieten verbrand, hij vervolgt hen en behaalt een rijke buit

1—8. *David vindt Siklag in puin; er dreigt opstand, maar hij vindt hulp bij Jahwe*

ויהי enz. — over de zinsbouw merkt Keil terecht op: „die Vv. 1—4 bilden eine durch mehrere eingeschobene Zustandssätze erweiterte Periode". De eigenlijke hoofdzin komt eerst in 4 a, al kan deze zich formeel aansluiten bij het ויבא van 3 a, waar de in 1 a begonnen voorzin weer is opgenomen. De meeste vertalingen houden hiermede rekening door in 1 b en 2 het plusq. te gebruiken. 1 a zet het verhaal van 29 : 11 a voort met een tijdsbepaling: *toen David met zijn mannen op de derde dag Siklag bereikte.* ביום הש' is te rekenen vanaf zijn vertrek uit Afek. De afstand wordt algemeen op circa 100 km gesteld, zie b.v. Hertzb. Daar de tocht 's morgens vroeg begonnen is, kan men in de loop van de derde dag Siklag bereikt hebben. Ook vanuit dit gegeven bezien, is het wel zeker dat met Afek in 29 : 1 een plaats in de kustvlakte bedoeld moet zijn, zie de verklaring. Vreemd is dat LXX cod. B in plaats van Siklag Keila noemt. Cod. A is accoord met de MT. Bij ועמלק (wrsch. zonder ו te lezen, zie Schulz, BH en vgl. 15 : 1—3) begint de eerste tussenzin, zie boven, פשטו ook 27 : 8 en 10: *de Amalekieten hadden (intussen) een inval gedaan in de Negeb* (te lezen הנ', zie BH) *en tegen Siklag, waarbij zij Siklag hadden geslagen en in brand gestoken.* Over de Negeb zie bij 27 : 10; een nadere beschrijving van de plundertocht volgt in vs. 14. Dat het daarbij speciaal op Siklag gemunt was, kan niemand verwonderen. Vanuit deze stad waren immers herhaaldelijk rooftochten ondernomen, ook tegen Amalek, zie 27 : 8. Het is duidelijk dat wij hier met een wraakneming te doen hebben. Als bezwaar tegen deze gedachte voert Goldman aan dat men dan moeilijk kan „account for their clemency in killing none of the inhabitants", maar dit laatste kan toch geredelijk verklaard worden uit de bedoeling om de gevangen genomen vrouwen en kinderen òf als slaven te gebruiken, òf ze in Egypte op de slavenmarkt te brengen. Dit is wel het vrij algemeen gevoelen. Het in brand steken van de stad wijst beslist op een strafexpeditie. Bij ויכו zou zonder meer te denken zijn aan het neerslaan van geboden tegenstand, maar blijkens het vervolg is er geen bloedbad aangericht, het zal dus alleen aanduiden dat de stad (welker poorten stellig gesloten waren) overmeesterd is, wrsch. juist dóórdat men haar in het vuur zette. De weerloze bevolking viel dus de veroveraars zonder slag of stoot in handen. Vs. 2 zegt immers: וישבו enz.: *en zij hadden de vrouwen die zich daar bevonden, zowel jonge als oude, gevangen genomen zonder iemand te doden, maar zij hadden ze weggevoerd en waren huns weegs gegaan.* Op grond van de LXX (και παντα) willen velen ואת־כל־ vóór אשר inlassen (zie BH); dit is evenwel niet nodig, de kinderen zijn in de vrouwen begrepen (vgl. Gen. 31 : 26), we hebben dus in de LXX met een zakelijk-juiste aanvulling te doen. De auteur geeft trouwens in מקטן enz. en in vs. 3 zelf een aanvulling. לא איש betekent niet „geen man",

maar „not any" (De Boer). Bij גדול is zeker niet aan „grijsaards" (VdBorn), maar aan volwassenen te denken. Tussen de regels kan men lezen dat de Amalekieten er een berichtendienst op na hielden en zo van het gunstige moment voor een invasie op de hoogte waren. Het was dan ook wel zeer onvoorzichtig de stad onbewaakt achter te laten. Dit wreekt zich nu, al zijn er dan ook geen doden te betreuren. 3 a sluit formeel aan op ויהי en recapituleert 1 a met ויבא enz. (vgl. Joüon § 118 i — *toen David dus met zijn mannen de stad bereikte, ziedaar: zij was met vuur verbrand, en hun vrouwen, hun zoons en dochters waren gevankelijk weggevoerd.* שׁבה betekent vaak als gevangene wegleiden, b.v. ook vs. 5, Ri. 5 : 12; in vs. 2 volgde het wegvoeren nog in נהג. הנה verraadt een ooggetuige, het toneel wordt levendig geschilderd: geblakerde muren, rokende puinhopen en geen levend wezen te zien. Vs. 4 beschrijft de eerste reactie. וישׂא enz. — *toen begon David en het volk* (men kan ook zeggen: krijgsvolk, het waren alleen mannen) *luid te wenen, totdat de kracht om te wenen hun begaf.* Er was dan ook wel reden voor zulk een tomeloos gejammer. „Sie sind nun ganz arm. Sie sind doppelt um die Heimat gekommen" (Gutbrod). „Naturhaft und kindlich ist dies lange laute Männerweinen" (Schneider).

Hun aanvoerder David maakt op deze algemene smart geen uitzondering: zijn *beide vrouwen* is hij kwijt, vs. 5 (vgl. 27 : 3). Kinderen had hij nog niet, zie II 3 : 2. Het valt moeilijk in te zien, waarom vs. 5 wel een „Beischrift" (Schulz, Smith, VdBorn) moet zijn. Het was toch wel de moeite waard te noteren, dat ook de aanvoerder deelde in het algemeen verlies. Voor de auteur is David de centrale figuur. En van hem wil hij nu juist iets gaan berichten van diep ingrijpende betekenis, dat aan dit hoofdstuk „seine erregende Dramatik" (Hertzb) verleent. Van geheel ongedachte zijde doemt opeens een levensgroot gevaar op, waardoor opnieuw — evenals zo menigmaal tevoren — heel zijn toekomst en de vervulling van Gods beloften op het spel komt te staan. Vs. 6 zegt ותצר (het femin. in deze zegswijze alleen nog Ri. 10 : 9, zie Ges-K § 144 b; Joüon § 152 d) לדוד מאד = *en David geraakte zeer in het nauw* (vgl. Saul in 28 : 15), thans echter niet door bedreiging van de kant van Saul of van de Filistijnen, maar van zijn eigen mannen. כי־אמרו enz. — *daar het volk ervan sprak hem te (willen) stenigen; want al de lieden waren bitter gestemd, ieder om zijn eigen zoons en dochters.* Over נפשׁ in verbinding met het verbum מרר (of het adj. מר) zie bij 22 : 2. Becker vat de uitdrukking hier op als bitter bedroefd, maar de context verzet zich daartegen (B. zelf vertaalt trouwens: verbitterd). Er was stellig diepe smart, maar deze resulteert na heftige uitbarstingen ten slotte in grimmige boosheid; men zoekt naar de oorzaak, juister nog: men zoekt een schuldige en „der aufflammende Zorn richtet sich mit dem unheimlich grausamen Urteil der Masse, die nur den Erfolg, nie den Beweggrund gelten läszt, gegen... David" (Schneider, vgl. Schulz). Zo „kommt es nun ums Haar zu einer Revolte seiner eigenen Leute" (Asmussen). Zonder twijfel begrijpen zij dat het gebeurde een represaillemaatregel is van woestijnbewoners (welke, weet nog niemand), wier stamverwanten door David met harde hand waren beroofd en verdelgd, 27 : 8 v. Het onredelijke en onbillijke van hun woede is echter dat zij zelf daaraan hadden meegedaan en hun aandeel van de buit genoten. Maar op dit moment legt dit geen gewicht in de schaal, zij redeneren niet, „das Leid sucht einen

tätigen Ausweg" (id.), waarbij ook geheel vergeten wordt dat zij met Davids dood in geen enkel opzicht geholpen zouden zijn. Zo staat het er met David hachelijk voor. Feitelijk heeft hij nog nooit tevoren zo in de engte gezeten. Hij staat met de rug tegen de muur. Hij staat geheel alleen. En ongetwijfeld heeft hij op dit critieke moment beseft: dit is mijn eigen schuld; ik had nooit mijn veiligheid mogen zoeken door het gebied van Juda te verlaten (zie 22 : 5), mij in dienst van de Filistijnen te stellen en mijn gehele bestaan alhier te maken tot een „leugenleven" (Sikkel, blz. 276) voor mijzelf en mijn manschappen, in één woord: ik ben ontrouw geworden aan Jahwe, die mij steeds uit alle benauwdheid heeft gered. De tekst spreekt hierover niet expressis verbis, maar het wordt toch essentieel verondersteld in het veelzeggende woord ויתחזק enz. d.i. *maar David zocht zijn sterkte in Jahwe zijn God.*

Volkomen terecht wijst Hertzb de mening af: „sein Vertrauen sei lediglich in der Befragung des heiligen Orakels zur Darstellung gelangt"; zo b.v. Smith wiens vertaling „took courage" door Schulz, De Groot, Hulst, VdBorn wordt gevolgd. Daarmede komt de sterke uitdrukking וי' niet tot haar recht. Dit geldt ook met betrekking tot de lexica die als betekenis opgeven „sich stark machen, seine Kräfte zusammennehmen", en daarvoor naast ons vs. wel tal van andere plaatsen aanvoeren (o.a. 4 : 9, Num. 13 : 20, Ri. 20 : 12) maar geen enkele waar het verbum gevolgd wordt door ביהוה (men zie Ges-B, Köh-B). Als wij uitgaan van de *transitieve* betekenis van de piᶜel „versterken" (zie 23 : 16), dan kan de hitp. als reflex. betekenen „zich versterken". Köh-B noemt sub 3 óók „sich festen Halt schaffen" (b.v. 2 Kron. 12 : 13). Deze betekenis past hier uitnemend. David versterkt zich, verschaft zich vastigheid in, d.w.z. in gemeenschap met Jahwe; m.a.w. hij heft zijn ziel in het gebed op tot zijn God en zoekt in Hem (stellig niet zonder berouwvol schuldbelijden) de geestkracht die hij behoeft om de opkomende storm te bezweren en aan alle moeilijkheden het hoofd te bieden. Het verbum sluit in dat hij dit niet tevergeefs doet, maar ook metterdaad kracht ontvangt. Bij deze opvatting van het verbum (dezelfde als van Keil, Hertzb, Goldman, Gutbrod (vgl. Stv, NV, LV) krijgt ons vs. eerst recht zijn bijzondere waarde in het gehele verhaal, het „bezeichnet eine Wendung in Davids innerer Haltung" (Asmussen, in dezelfde geest Gutbrod, Schelhaas). Men zou kunnen zeggen dat hier de echte David (zoals wij hem kennen vooral uit cap. 17 v., 24, 26) weer boven komt. Nu hij tot Jahwe — nog altijd *zijn* God — de toevlucht neemt, hervindt hij ook zichzelf.

Deze exegese die aan vs. 6 een bijzondere betekenis toekent wordt bevestigd, doordat van dit moment af „Davids Wege (sich) ebnen" (Asmussen) en „unter freundlicher Lenkung" (Hertzb) naar een gewenste uitkomst voeren. Jahwe (wiens naam wij na 26 : 24 niet meer uit Davids mond gehoord hebben) toont dat Hij weer „met" David is. Deze geeft zonder zich door dreigende blikken of gebaren van de wijs te laten brengen, aan Abjatar bevel: הגישה enz. — *breng mij toch de efod,* vgl. 23 : 9 v. Evenals daar stelt ook nu David de vragen (vgl. 14 : 37) aan Jahwe, het antwoord komt via de priester; „la consultation est faite pour David, mais c'est le grand-prêtre qui revêt l'éphod" (Med). De formuleringen zijn alle kort, zakelijk en ondubbelzinnig: *moet ik deze bende najagen? zal ik ze inhalen?* Het suff. masc. sing. slaat op גדוד. De hif. van נשׂג is in deze betekenis zeer frequent, b.v. II 15 : 14. David vraagt niet naar de naam

van de plunderaars. Deze hadden zeker sporen achtergelaten, zodat men de richting die men moest volgen wel kon vaststellen. Maar had het nog zin hen na te zetten? Was inhalen nog mogelijk? Het antwoord is bemoedigend: רדף, *jaag na, want gij zult beslist inhalen èn bevrijden.* De inf. abs. verlenen een zwaar accent. Volgens Schulz en Goldman moet David ook gevraagd hebben of hij de gevangenen zou bevrijden; de tekst biedt hieraan echter geen steun. De goddelijke toezegging is ruimer dan het gebed. Hoe geheel ànders was het Saul vergaan!

9—20. *Voorspoedige vervolging; bevrijding van de gevangenen; rijke buit voor David*

וילך enz. — geen woord meer over de dreigende revolte; als een vanzelf sprekende zaak schikken ook nu, evenals in Keᶜila, 23 : 13, en later alle zes honderd mannen van David, zich gehoorzaam naar het bevel van hun aanvoerder, van wiens kalmte, zelfbeheersing en Godsvertrouwen bezielende kracht uitgaat, vgl. Gutbrod. In zuidelijke richting trekkende bereiken zij de beek הבשׂור. Deze wordt elders in het O.T. niet meer genoemd, maar is naar men meent identiek met de tegenwoordige wadi es-Seria, welke uitmondt in de wadi Gazze ten Z.O. van Gaza, zie De Groot's schetskaartje en BE (Van Deursen). Simons zoekt haar meer zuidwaarts, doch niet op geografische gronden, Texts § 718. Hier blijven twee honderd man achter, zodat niet méér dan vier honderd met David de vervolging voortzetten (de LXX heeft in cod. B reeds terstond vs. 9 τετρακοσιοι, maar loopt dan bij vs. 10 vast; cod. A stemt ook nu overeen met de MT). Rehm noteert: „die gleiche Aufteilung des Heeres auch 25 : 13". Het slot van vs. 9 baart enige moeilijkheid: hoe kan in deze Umstandssatz reeds van „overgeblevenen" gesproken worden? Volgens Schulz is 'והנ' ע een „Beischrift" bij vs. 10 dat op de verkeerde plaats in de tekst is gekomen. vgl. BH; Hertzb laat 10 b en 9 b van plaats verwisselen. Tekstcritisch is dit nog al willekeurig; de oude vertalingen hebben de MT gelezen, aldus Keil die de slotwoorden van vs. 9 als voorzin met vs. 10 verbindt: „während die übrigen zurückblieben", evenzo de NV. Het genoemde bezwaar wordt hierdoor niet opgeheven. De meest plausibele oplossing schijnt wel die van Med: „les trainards restèrent". Juist omdat יתר nif. (alleen) hier gebezigd wordt van een marcherende troep, is een verschuiving in betekenis van overblijven naar achterblijven zeer aannemelijk. De vertaling wordt dan: *nadat zij gekomen waren tot bij de beek Besor, (waar) de achterblijvers halt hielden,* [10] *zette David de vervolging voort* enz. In 10 b volgt dan de toelichting; ויעמדו enz. — *maar twee honderd mannen die te uitgeput waren* (het verbum פגר pi. alleen hier en vs. 21; de betekenis volgt uit de context) *om de beek Besor over te trekken, hielden halt.* Dat zij dood-op waren van de vermoeiende mars naar Siklag en de daar uitgestane emoties, is „not a surprising condition" (Goldman). Zij kònden niet meer, maar ontvingen toch ook nog een taak: het bewaken van de bagage, vs. 24. Luc heeft reeds in vs. 10: του φυλασσειν. Door deze maatregel ondervonden de anderen die doorzetten, enige verlichting.

Van bijzonder belang voor de vervolgers is het voorval beschreven in vss. 11—15. David is blijkbaar op de goede weg. Immers enkele van zijn mannen

vinden *in het veld,* dus onder de blote hemel, aan de weg, een half verhongerd man, die later blijkt *een Egyptenaar* te zijn, vs. 13. Wellicht was zijn herkomst ook uit kleding en huidkleur af te leiden. איש־מצרי is volgens VdBorn een vrij zeldzame term, in Sm evenwel ook II 23 : 21. ויקחו gevolgd door אל is pregnant gebruikt: *zij namen hem op een brachten hem bij David;* vanzelfsprekend omdat deze de aanvoerder was, maar ook was hij allicht meer talen machtig. Met *brood, water, een schijf geperste vijgen en twee rozijnkoeken* brengt men hem weer bij. פלח komt alleen hier voor, 'צ ook 25 : 18.

Het gevolg is zoals de tekst zegt (ותשב ר' א') dat zijn geest tot hem terugkeerde, vgl. Ri. 15 : 19 waar het resultaat vollediger (maar zonder אליו) wordt uitgedrukt met ויחי. In Gen. 45 : 27 lezen we ותחי רוח, waarmee is aangeduid dat de geest (van Jakob) opleefde. Dit is een ander geval. In ons vs. duidt 'ר de levenskracht aan, die ingezonken was maar zich nu weer verheft, een proces van allereerst lichamelijke aard, vgl. Scheepers, blz. 41. Wij spreken dan wel (b.v. bij drenkelingen) van de levensgeesten, dit schijnt dan ook de beste weergave, dus *keerden de levensgeesten bij hem weer terug.* Hoe ver het wel met hem gekomen was zegt het slot van vs. 12. Het heeft zeker vrij wat tijd gekost, aleer hij weer goed bij zijn positieven was. Maar dat was geen verloren tijd. Davids vraag למי enz. schijnt er al van uit te gaan dat deze man een slaaf is: *aan wie behoort gij toe en waar komt ge vandaan?* Volgens zijn zeggen is hij *een Egyptische jongeman, de slaaf van een Amalekiet;* en verder: *mijn meester heeft mij laten liggen, omdat ik ziek geworden was, nu drie dagen geleden.* Aan het slot van vs. 13 is wrsch. een ימים uitgevallen, zie het tekstcritisch materiaal in BH. Mogelijk was een gebruikelijke zegswijze „heute drei", aldus Ges-K § 134 o, noot 1. Voor חליתי vgl. 19 : 14. Deze onmenselijke behandeling moet ons niet verwonderen; een slaaf was een stuk koopwaar; een zieke slaaf was onbruikbaar, en onderweg alleen maar „a hindrance and not worth the cost of treatment" (Goldman). De tijdsopgave is voor David van groot belang. Evenzo de volgende gegevens. פשטנו moet evenals 27 : 10 met de praep. על worden aangevuld (zie BH), dus: *wij hadden een inval gedaan in de steppe van de Keretieten en in het (gebied) van Juda, in de steppe van Kaleb, en Siklag hebben wij in brand gestoken.* In het algemeen zij opgemerkt dat de Egyptenaar niet vier, maar hoogstens drie doelen noemt. Wel zijn het vier namen, maar 1° de נ' הכרתי was het zuidelijkst gedeelte van de kuststrook, die in vs. 16 het land der Filistijnen heet; de Keretieten waren dus naburen van het laatstgenoemde volk en konden erbij gerekend worden, zoals blijkt uit het parallel voorkomen van 'כ en 'פ in Ezech. 25 : 16, Zef. 2 : 5 (zie hierover in Studies het art. van L. M. Muntingh, *The Cherethites and the Pelethites,* spec. blz. 43; eveneens deze Comm. op II 8 : 18). Juist in dit gebied lag Siklag (zie bij 27 : 7), waarop het vooral gemunt was, zodat het niet een apart, zelfstandig doel aanduidt. 2° Wrsch. is dit ook het geval met נ' כלב, in die zin dat de benaming Juda in het algemeen op het gebied van deze stam slaat, terwijl de negeb van Kaleb dan speciaal het gebied ten Z. van Hebron (Kalebs erfdeel, zie 25 : 3, Joz. 14 : 13 v.) noemt als operatieterrein van de strooftocht. Men moet niet denken dat deze zich zelfs ten N. van Hebron uitgestrekt zal hebben. De afstand van Siklag naar deze stad is minstens 50 km. Ten slotte: ook vs. 16 noemt slechts twee landstreken. Over de term נגב zie bij 27 : 10. Of

de slaaf de namen in de juiste volgorde van de tocht genoemd heeft, is niet met zekerheid uit te maken. Wel is duidelijk dat hij de gehele expeditie heeft meegemaakt en dat de verwoesting van Siklag het laatste bedrijf was. Immers op de terugweg vandaar naar de eigen bodem is hij achtergelaten. David weet nu aan wie de vs. 1 vermelde ramp te danken is en vraagt התורדני, waarbij het verbum algemeen wordt verstaan in een andere modus dan de indic.; het best is wel (met Joüon § 113 n, vgl. Goldman e.a.) te vertalen *wilt gij mij geleiden naar deze bende?* Het antwoord is tekenend voor de volkomen rechteloze positie van de slaven in de wereld der woestijnstammen. De slimme Egyptenaar begrijpt dat men hem nodig heeft en wil zich veilig stellen. Hij zegt השבעה enz. — *zweer mij bij God dat gij mij niet zult doden* (nl. nadat ik u als gids gediend heb en gij mij dus niet meer nodig hebt, zie Schulz, Hertzb) *en mij (ook) niet aan mijn meester zult uitleveren, dan zal ik enz.* Vanzelfsprekend is David met deze billijke conditie accoord gegaan. Alleen Luc heeft nog ὤμοσεν αὐτῷ, vgl. de Vulg. Over voortvluchtige slaven zie De Vaux dl. I, blz. 157 v.

Vs. 16 toont van hoe ontzaglijk nut deze gids voor David c.s. geweest is. Al konden zij het spoor der plunderaars volgen, deze man „knew better than David their likely haunts and objectives" (Goldman). Bovendien was het nu zeker al tegen de avond, zie bij vs. 17. De verhaler laat met het sobere וירדהו onze vragen over tijd, plaats en afstand onbeantwoord. Het suffix geeft de indruk dat hij in Davids onmiddellijke nabijheid meetrok. De meevoering van het vee had natuurlijk belemmerend gewerkt voor het tempo. De tekst zegt alleen: *zo geleidde hij hem en zie: zij lagen over de gehele streek verspreid, etend en drinkend en dansend vanwege heel de grote buit, die zij behaald hadden enz.*. De oorspronkelijke betekenis van חגג, springen, zie Ps. 107 : 27, tekent beter dan het algemene „feestvieren" (zo de meesten) de uitgelaten vrolijkheid van de bende (vgl. Schulz, Med, Hertzb). Men had David niet zo spoedig alweer terug verwacht uit de strijd en waande zich dus volkomen veilig. Med vergelijkt daarom — misschien niet geheel juist — Davids overval bij die van Abraham, Gen. 14 : 15, en Gideon, Ri. 7 : 19. Het welslagen van de strooptocht moest nu op eigen bodem grandioos gevierd worden. Ook dit is weer in Davids voordeel, want hij treft nu geen strijdvaardige tegenstanders aan. Over het slot van vs. 16 is bij vs. 14 al een opmerking gemaakt. Volgens ויכם had David alleen maar de brooddronken weerloze vijanden neer te stoten. Toch was deze slachting niet zo spoedig voltooid als Schulz e.a. aannemen. Eerstgenoemde vertaalt: „da schlug sie David von der Dämmerung bis zum Abend", terwijl hij het de volgende למ׳ schrapt. Daarover beneden meer. Met נשף wordt dan gedoeld op de avondschemering. Deze duurt in Palestina maar zeer kort en volgens Schulz wil de uitdrukking dan ook accentueren, „in wie unglaublich kurzer Zeit David mit ihnen fertig wurde" (evenzo Smith, Rehm, Schneider). Maar bij deze opvatting wordt voorbijgezien dat de bende der Amalekieten niet op een enkel punt, maar „over de hele streek" verspreid lag; bovendien zou er dan gezegd zijn „van de schemering tot de nacht", de complete duisternis. Men moet ook niet denken dat we met een betrekkelijk kleine troep te doen hebben, want vs. 17 slot vermeldt *vier honderd jonge mannen die de kamelen bestegen en ontvluchtten.* Dan was de gehele bende toch zeker

een veelvoud van dit getal. Van beslissende betekenis is in casu of men נֶשֶׁף verstaat van de morgen- of van de avondschemering. Het laatste is weliswaar regel, maar er zijn uitzonderingen (hetgeen Keil betwist). In Job 3 : 9 en 7 : 4 hebben wij duidelijk te doen met de schemering die de dageraad aankondigt (zie de Comm. op *Het boek Job* van J. H. Kroeze, t. p., eveneens Bruijel, *Tijden en Jaren,* blz. 44). Dit moet ook in vs. 17 de betekenis zijn (aldus Leimb, Hertzb, Med, Goldman, Gutbrod). Tot deze conclusie leiden de volgende overwegingen: 1. een tijdsbepaling „van de schemering tot de avond" (nl. van dezelfde dag) heeft practisch geen zin, zie het citaat uit Dalman AuS, dl. I blz. 630 bij Hertzb; 2. het is onaannemelijk dat David en zijn mannen na hun afmattende tocht (eerst naar Siklag en dan later nog vandaar naar het kamp der Amalekieten) nog een vol etmaal (nl. van de avondschemering van de ene tot de avond van de volgende dag) hebben kunnen voortgaan met vervolgen en doden van de vijanden; 3° daarentegen is het zeer wel mogelijk dat zij hiermede bezig geweest zijn *van de (morgen)schemering af tot aan de avond van de volgende dag,* dus na eerst een behoorlijke nachtrust te hebben genoten. De tekst zegt dit wel niet met zoveel woorden, maar wijst toch in die richting door de uitdrukking למחרתם = letterlijk op hun volgende dag, d.i. de tweede dag van hun tocht, vgl. Hertzb. Het suffix moge wat bevreemden, het is niet onverklaarbaar, want 'מ staat bijna altijd in st. constr. (b.v. ook 20 : 27) bij een nadere bepaling. De uitdrukking is dan ook volstrekt niet „unverständlich" (Schulz) en klopt precies op hetgeen wij vonden als de betekenis van נֶשֶׁף. De tijdsbepaling in 17 a wordt door 'למ aangevuld, nl. zo dat deze term èn bij 'נ en bij ערב *behoort;* deze laatste begon al vroeg in de namiddag (zie Bruijel, blz. 39 vv.). Het is derhalve een verarming van de tekst om 'למ te schrappen, en het is een indragen van een vreemd element in de tekst, als men hier een vorm leest van חרם hif, zie BH, ook Köh-B. De critiek van Schulz op deze tekstwijziging is volkomen juist: David heeft geen opdracht gehad om de ban te voltrekken (zie 15 : 3) en heeft dit ook niet gedaan. Ten slotte: er is niets tegen om aan te nemen, dat de feestviering der Amalekieten tot in de vroege morgen is voortgezet. Maar toen waren zij dan ook te moe om veel tegenstand te bieden. „Kampf und Verfolgung ziehen sich dann bis in den Nachmittag hinein hin" (Hertzb). De vierhonderd איש־נער waren zonder twijfel slaven, belast met het toezicht op de kamelen en het andere vee. Dit bleek nu hun behoud te zijn.

Vss. 18—20 beschrijven het gunstig resultaat van Davids ondernemen. Voorop staat ויצל, de vervulling van Gods belofte, vs. 8. *Zo bevrijdde David allen die de Amalekieten meegenomen hadden;* alles pleit ervoor om als object van het verbum in de eerste plaats de personen te zien; dit is duidelijk het geval in geheel vs. 18 en het grootste deel van vs. 19. 18 b is niet een bijschrift van latere hand (Schulz e.a.); maar wel een tussenzin, waarin de verhaler (evenals vs. 5) speciale aandacht voor de hoofdpersoon verraadt: *ook zijn beide vrouwen heeft David bevrijd.* Vermoedelijk waren deze evenals de andere vrouwen en kinderen ergens onder bewaking gesteld. Vs 19 accentueert de volledigheid. להם slaat op David zelf en zijn mannen: *zij vermisten niets, klein noch groot, hetzij van hun zonen en dochters, hetzij van de buit ja, niets van alwat de Amalekieten hun ontnomen hadden.* De herhaalde constructie מן gevolgd door

ועד, zo typerend voor Sm, troffen we ook in vs. 2 en 15 : 3 aan. Het tweede להם kàn ook op de rovers zelf slaan („voor zich genomen"), wordt echter in de regel opgevat als boven. Uit השיב moeten wij afleiden dat het in vs. 19 nog alleen gaat over hetgeen tevoren eigendom van David c.s. was: *alles heeft David teruggewonnen.* Daarbij moeten niet alle woorden op een goudschaaltje gewogen worden. Zo is in dit verband de term שלל niet geheel juist, maar proleptisch gebruikt van hetgeen David buiten het eigen (teruggekregen) bezit in handen viel, vs. 20. Volgens Schulz hebben de Amalekieten voor hun feestmaal zeker wel „einiges von der Beute" verbruikt en is de voorstelling in vs. 19 wat overdreven. Dit is mogelijk, maar niet zeker, want men had ook elders (in het gebied van Juda, vs. 16) buit behaald. Hoofdzaak is hier het bijna ongelofelijke en verrassende feit, dat David en zijn mannen hun eigendom aan personen, vee en have, weer ongedeerd en onverminderd terugkregen. Dat betekent dat dit alles onder speciale goddelijke bescherming had gestaan, vgl. Asmussen; als Jahwe zijn gunst weer naar David toewendt, doet Hij dit niet karig, maar vorstelijk en overvloedig.

Vs. 20 is niet zo „unverständlich" als Schulz ietwat voorbarig concludeert. Natuurlijk is het niet zo bedoeld dat David àl het vee zichzelf toeëigende. Men moet het vs. in zijn samenhang lezen en dan zegt het dat „in addition to recovering his own, David captured a large amount of other property" (aldus Smith in overeenstemming met rabbi Kimchi, hoewel hij vs. 20 zoals het er nu staat „obscure" noemt). Ongeveer evenzo drukt zich ook Leimb uit. Volgens hem gaat het bij הצאן והב' om het vee dat aan de Amalekieten zelf behoorde of door hen elders (niet in Siklag!) geroofd was en nu aan David en zijn bende toeviel (zo ook Keil). Daar bij de LXX (cod. B) en de Vulg. in 20 a de naam van David ontbreekt, willen de genoemden (behalve Keil) met BH die naam niet lezen en dan het verbum als plur., evenzo Hertzb en VdBorn. Maar dit laatste is een conjectuur. LXX en Vg hebben de sing. en het subj. daarvan kan alleen David zijn, zie 19 slot (cod. A heeft ook Δαυειδ). Dit klopt dus op de MT. Nu is er in het voorafgaande weliswaar nog geen sprake geweest van een dergelijke buit als Smith, Leimb en Keil in 20 a vermeld vinden (zie echter שלל in vs. 19), maar laatstgenoemde merkt terecht op dat dit „unzweifelbar erhellt" uit vss. 26—31, waar wij tevens enig denkbeeld krijgen van de kolossale omvang van de buit. Zowel deze vss. als vss. 14 en 16 geven dus grond om deze buit ook in vs. 20 vermeld te vinden. En waarop zou het slot van vs. 20 זה שלל ד' ànders kunnen slaan? Deze woorden wijzen kennelijk op het in 20 a genoemde *kleinvee en de runderen.* De slotwoorden van vs. 20 — *dit is Davids buit* — stellen tevens buiten discussie dat dit vee aan David toekwam. Nu kàn er verschil van mening zijn over de vraag of de gehele buit voor David was. De Groot vertaalt „dit is Davids aandeel van de buit", vgl. VdBorn. Strikt genomen zegt de tekst dit niet, het is een paraphrase. Ook Schulz meent dat David alleen het kleinvee kreeg, maar hij schrapt והבקר. Daarentegen ontving hij volgens Dhorme (zie Med) alleen het grootvee. Maar waarop berust dit? De Vaux is van oordeel dat de aanvoerder een speciaal deel ontving en verwijst daarvoor naar Gideon, Ri. 8 : 24 v. (dl. II blz. 77; juister ware Ri. 8 : 21; vgl. ook dl. I blz. 28). Maar Gideon stond aan het hoofd van een leger dat uit verschillende stammen was opgekomen, daarentegen stonden

Davids mannen in zijn dienst, hij was onbetwist de leider, die zelfs ook voor hun levensonderhoud zorg droeg. (Dit is dus beter te vergelijken met het geval van Abraham die volgens Gen. 14 : 21 ook recht had op de gehele buit). 20 a spreekt duidelijk van *al* het kleinvee enz. Er is geen enkele uitdrukking die wijst op verdeling of toewijzing. Bovendien: wie had dan aan David iets moeten toewijzen? Het slot van vs. 20 bevestigt het begin, dat dan ook ongewijzigd moet worden gehandhaafd: *En David nam al het kleinvee en de runderen in bezit.* Opgemerkt zij nog dat indien 20 a oorspronkelijk begon met een plur. en niet de naam David bevatte (zoals Schulz, Hertzb e.a. willen) deze tekst niet licht de huidige gestalte (van de MT) zou gekregen hebben.

We hebben nog niet gesproken over het middelste gedeelte van het vers, dus 20 b, dat asyndetisch op 20 a volgt. Algemeen acht men het wrsch., dat hier een ו is uitgevallen (volgens Smith אשׁר); het tekstgetuigenis van LXX en Vg pleit daarvoor (zie BH; eigenaardig dat beide het verbum in sing. hebben). Als subj. moet gedacht worden aan knechten, althans tochtgenoten, van David, terwijl het object (in de MT) alleen kan zijn de in 20 a genoemde kudden vee. Over נהג zie vs. 2. Er is geen grond om לפני המ׳ te vervangen door לפניו (zie BH, ook Schulz e.a.). De LXX heeft de MT gelezen (Vulg: ante faciem suam). Ook kan המ׳ geen object zijn, zoals Hertzb aanneemt. Er staat geen nota acc. en de tekst geeft een volkomen goede zin. Men moet dan onder המקנה ההוא echter niet uitsluitend vee verstaan, maar in het algemeen de (reeds in vs. 19 aangeduide) have, ook al het (niet-levende) bezit, dat op de Amalekieten veroverd, c.q. heroverd was. מ׳ = Erwerb, b.v. Gen. 36 : 7, Ex. 38 : 12; zie de lexica (in ons vs. willen overigens Ges-B en Kö.Wb iets anders lezen; laatstgenoemde als BH, en eerstgenoemde המחנה, maar zo wordt Davids bende nooit genoemd). Goed opgevat zegt 20 b iets over de volgorde van de gehele tros, en wel dat het door David geclaimde vee daarbij vooraan ging (dus niet: „voor David uit", want hijzelf ging aan de spits bij de manschappen, zie vs. 21), terwijl al het andere, ook het vee van Davids mannen, en natuurlijk de vrouwen en kinderen achteraan kwam. Wij vertalen dus: *en men dreef ze voor die (andere) have uit.* De slotwoorden (zie boven) houden dan ook in dat de buit van de aanvoerder onderscheiden werd van de rest; er klinkt in het „dit is Davids buit" ook iets door van welgemeende instemming en blijdschap over dit verrassende voordeel voor hun geliefde leidsman, vgl. Schneider. Deze exegese van vs. 20 vindt men zakelijk ook bij Leimb, Rehm, Med, Schelhaas en Oosterhoff. Releverende menen wij ten slotte te moeten onderscheiden tussen: *a.* hetgeen aan personen, vee en andere have op de vijand heroverd is, vss. 18—19; *b.* hetgeen aan de vijand als diens oorspronkelijk of elders geroofd bezit ontnomen is aan vee, wat geheel aan David toekwam, vs. 20; *c.* wrsch. ook ander aan de vijand ontnomen bezit, dat inbegrepen is in de miqnèh, vs. 20 b. Bij dit deel van de buit zullen we vermoedelijk vooral te doen hebben met gewaden, wapenen en kostbaarheden. Zie bij vs. 26.

21—31. *Verdeling van de buit. Geschenken naar de oudsten van Juda*

ויבא enz. — het verhaal geeft de indruk dat deze ontmoeting nog op dezelfde dag plaats vond (zie bij vs. 17 de opmerking dat de avond al vroeg in de

namiddag begon). Men is wrsch. zo spoedig mogelijk de terugtocht begonnen. Over de *twee honderd mannen* zie bij vss. 9—10. Het maakt zakelijk geen verschil dat er nu van hen staat dat zij *te moede waren geweest om David te volgen.* De vocalisering van de MT ויֹּשִׁיבֻם kan gehandhaafd blijven (zie het apparaat van BH), dus *en die men bij de beek Besor* (letterlijk: had laten zitten) *had achtergelaten, kwamen deze David en het volk dat bij hem was tegemoet.* Het tweede העם slaat op de twee honderd (De Groot vertaalt echter את als praep. „met het volk", maar dit is niet aannemelijk met het oog op vs. 22) dus: *David trad op de manschappen toe en vroeg hen naar hun welstand.* De bedoeling is duidelijk dat hij hen vriendelijk begroette („erbot er ihnen den Friedensgrusz" — Hertzb; de lezing van Pesj. en LXX, volgens welke zij David begroetten, zie BH, is te verwerpen). Vs. 22 laat een tegenovergesteld geluid horen. Subject zijn hier niet allen *die met David mee getrokken waren* (Gutbrod: „die ganze Schar der 400"), maar diegenen onder hen die van het minste allooi waren. We mogen ze niet allen over één kam scheren, zoals ook blijkt uit Davids antwoord, vs. 24. Parallel met רע heeft ב׳ (waar men weer איש vóór denken moet) stellig een zeer ongunstige betekenis, we kunnen zeggen *alle kwaadwillige en harteloze mannen onder hen.* ויען, vgl. 9 : 17, toont dat de woorden bedoeld zijn als reactie op Davids vredegroet, die hun niet naar de zin was. Wrsch. hebben zij tot David en stellig te zijnen aanhoren gesproken. Zij *namen het woord en zeiden: Daarom dat zij enz.* עמי wordt door Schulz terecht en breedvoerig verdedigd. Het עמנו (zie BH) lijkt al te zeer op een correctie (vgl. De Boer); trouwens ook wij moeten wel plur. gebruiken: *niet met ons.* Vermoedelijk hebben ze onder elkander er al over gemompeld en treedt nu een van hen (onder bijval) als woordvoerder op, vgl. 5 : 10, II 21 : 4. Uit הצילו volgt dat zij uitsluitend het oog hebben op dat deel van de buit, dat op de Amalekieten heroverd was (zie bij vs. 20 sub a). Dit blijkt ook uit de restrictie die ze zelf maken met כי אם enz.: *behalve aan ieder zijn vrouw en zijn kinderen.* Door het herhaalde את worden deze twee als object verbonden gedacht aan נתן; het geheel is een „short-tempered speech" (De Boer). Dit geldt vooral ook van het slot. Niet alleen willen zij hun makkers niet eens iets geven „of their own possession" (Goldman), maar ook willen zij hun zonder meer hun congé geven: *laten zij die meevoeren* (נהגו in vs. 20 van het vee) *en weggaan.* Over de buit die bestond uit bezittingen der Amalekieten (zie bij vs. 20 sub c) spreken zij in het geheel niet. Dáárvan kwam huns inziens aan de achtergeblevenen volstrekt niets toe.

Maar David zegt לא־תעשׂו: *zo moet gij niet doen, mijn broeders.* De LXX schijnt in plaats van אחי את gelezen te hebben אחרי (cod. B heeft alleen μετα, maar cod. A heeft óók ἀδελφοι μου), zie BH. Smith, Schulz, Rehm, Leimb, De Groot, de LV willen dat overnemen. Het bezwaar dat dan נתן zonder object staat, wordt niet overwegend geacht (een ander bezwaar is de ᵓatnāch met pausa bij אחי), maar voor Hertzb is dit juist een reden om de MT te handhaven (evenzo Keil, Med, Gutbrod, Ehrlich, ook Luther, AV, Stv en NV). Deze is dan ook, zij het grammatisch enigszins onregelmatig, duidelijk genoeg, en het „mijn broeders" past juist „sehr gut zu der menschenfreundlichen Art Davids" (Schulz stemt dit zelf toe). Hoewel את nota acc. is (zie Keil, anderen spreken er niet over), kunnen wij in de vertaling een praep. niet missen, dus: *met*

hetgeen Jahwe ons gegeven heeft; ook heeft Hij ons beschermd enz. Het slot ᶜalênû geeft een „simility of sound" (De Boer) te horen, strikt genomen had de bende niet henzelf maar Siklag overvallen. Waar het bij David op aankomt is dat zij alles „Sieg, Leben und Beute" (Hertzb) uit Jahwe's genadige hand ontvangen hebben. „Es ist Geschenk des Herrn was sie ins Tal Besor mitbringen" (Gutbrod). De toegesprokenen hebben alleen oog voor hun eigen prestaties en hun eigen recht. David leidt hun gedachten op hoger niveau, hij herinnert hen eraan dat zij allen, die de vorige dag van alles beroofd waren, thans uit Jahwe's hand al het verlorene terug ontvangen hebben en nog een overrijke buit bovendien. Mensen die zo royaal behandeld worden, moeten zelf ook royaal zijn. Ten slotte behoort alles Gode toe en moet het naar zijn wil verdeeld worden. Voor David spreekt dit zo vanzelf, dat hij vrijmoedig vraagt ומי enz.: *wie zou u in deze zaak gehoor geven?* Daarmede doet hij een beroep op elk rechtgeaard Israëliet, allereerst op de strijdmakkers die zich dezelfde inspanning als zij getroost hebben. Bij die anderen schijnen zij inderdaad ook geen instemming gevonden te hebben. En zij zelf hebben hun boos opzet ook laten varen. Althans wij vernemen daarvan niets. Davids tactvol en broederlijk, maar ook beslist optreden toont hem als geboren leider. Zo openbaart hij zich ook als hij nu kort, duidelijk en concreet een regel stelt, die zich onderscheidt door zijn rhythmische vorm en zich door zijn billijkheid aanbeveelt:
neen, zoals het deel van hem die uittrekt in de strijd,
zij ook het deel van hem, die bij het pakgoed blijft; gelijk-òp zullen zij delen.

כי is niet redengevend(zo Stv, Goldman), maar betekent „vielmehr" (Schulz, Gutbrod) of nog liever (in deze context) „nein" (Hertzb, De Groot, VdBorn). Over de verbinding כ ... וכ zie Ges-K § 146 c en vgl. Lev. 7 : 7, Joz. 14 : 11. Met het qerê is te lezen היורד, zie BH. De strekking van Davids woord is, zoals vooral uit de derde regel ondubbelzinnig blijkt, dat het deel van de een even groot moet zijn als dat van de ander, zie voorbeelden bij Joüon § 174 i. Dit geldt man voor man, niet groep voor groep, want de ene groep was in casu tweemaal zo groot als de andere. Het tweede lid laat uitkomen dat ook wie bij de tros blijft, een nuttige en onmisbare functie vervult: hij bewaakt het pakgoed (כלים ook 17 : 22), maar ook geeft hij de strijdenden in de rug dekking, waarop deze kunnen terugvallen. De auteur tekent in vs. 25 aan ויהי enz., het onpersoonlijke subj. slaat op deze manier van buitverdeling: *en zo is het gegaan van die dag af en daarna.* De uitdrukking מהיום enz. ook in 16 : 13. De door David gevolgde methode (waarbij hij blijkbaar ook de op de Amalekieten veroverde buit op het oog had, zie bij vs. 21 sub c) werd ook later in analoge situaties toegepast. Zo vormde zich een gewoonterecht, evenwel niet automatisch, maar krachtens Davids opzettelijke beschikking. Dit zegt 25 b met וישמה (waarbij het suff. slaat op de bovengenoemde methode): *hij stelde het tot een inzetting en regel voor Israël, tot op de huidige dag.* „Diese Entscheidung bekommt von nun an Rechtscharakter" (Hertzb). Aan te nemen is dat wat David op dit moment (als bendehoofd) incidenteel voorschreef, door hem later als koning is bekrachtigd, vgl. Schelhaas.

Terecht herinneren veel comm. bij deze pericoop aan Num. 31 : 25 vv. en Joz. 22 : 8; Schulz en VdBorn noemen ook 2 Makk. 8 : 28. Minder

juist is daarbij dat o.a. de beide genoemden het zo stellen dat de inzetting van vs. 24 in Num. 31 aan Mozes wordt toegeschreven. Gutbrod aarzelt de vraag te beantwoorden aan wie de eer toekomt. Hier is evenwel geen plaats voor enige rivaliteit tussen Mozes en David. Wij moeten beide berichten in hun waarde laten en dus ook letten op de verschillen in de situatie en de tijd. In Num. 31 wordt de oorlogsbuit op goddelijk bevel „in twee helften" verdeeld tussen de 12.000 die ten strijde getrokken zijn en de gehele vergadering (vs. 27; dus twee ongelijke grootheden), terwijl van elke helft een heffing afgaat voor Jahwe en zijn dienaren (vss. 28—30). De hoofdzaak is echter dat de non-combattanten gelijk-op delen met de krijgslieden. Zo staat het ook in Joz. 22 : 8, waar overigens geen bepaalde norm voor de verdeling wordt gesteld. Wel kan men veilig zeggen dat Jozua op zijn beurt heeft willen handelen in overeenstemming met het hem zonder twijfel bekende voorschrift van Mozes. Er was toen reeds een precedent, waarin een richtlijn lag opgesloten. In Davids geval is er wel weer een verschil, want nu gaat het bij de verdeling om twee „units of the army" (Goldman). Maar dit is bijkomstig. „Im Wesentlichen ist es dasselbe" (Schulz). David sluit zich wat de hoofdzaak aangaat aan bij een reeds gevestigde traditie nl. dat de frontstrijders niet eenvoudig de buit geheel voor zich mogen houden en dus macht boven recht stellen, maar zich hebben te voegen naar de rechtsorde die aan Gods volk betaamt. Het nieuwe bij David is dat hij een reeds in zwang gekomen gebruik a.h.w. codificeert, het ijkt tot een norm, die in een bondige rechtsregel ook voor later is vastgelegd; vgl. de Comm. van Gispen op Numeri t.p.

26—31. Eerst in deze vss. blijkt hoe aanzienlijk de behaalde buit wel geweest is: David kan ervan meedelen aan een groot aantal steden, waarvan een elftal met name genoemd wordt. Voor deze handelwijze noemen de comm. terecht verscheidene motieven: dankbaarheid voor de gastvrijheid, de bijstand en diensten welke men hem in die plaatsen tijdens zijn zwervend leven bewezen had (Keil, Leimb, Med, Goldman, Oosterhoff), voorts de begeerte om tegenover zijn stamgenoten uiting te geven aan zijn verbondenheid met hen en zo „to remove any doubts as to his loyality, which his temporary alliance with the Philistines might have raised" (Goldman, vgl. Asmussen, Hertzb), en wrsch. ook de bedoeling om aan bepaalde steden de schade te vergoeden die zij door de plundertocht der Amalekieten geleden hadden (zie vs. 14 waar het gebied van Juda en speciaal van Kaleb genoemd worden). Het is de vraag of David hiermede ook bewust de harten heeft willen winnen en de weg bereiden voor zijn toekomstig koningschap (Schulz, De Groot, Gutbrod). Dit laatste is wel een feitelijk gevolg van zijn royaal optreden geweest, maar de uitslag van de strijd op Gilboa en de dood van Saul en zijn zonen waren op dit moment aan David nog niet gemeld (hij vernam een en ander pas twee dagen na zijn aankomst, zie II 1 : 1 v.). Asmussen wijst het aannemen van dergelijke „politische Erwägungen" af. Dit moge te ver gaan — bij een veelzijdige natuur als die van David is een element van berekening moeilijk geheel uit te sluiten, en David wist immers dat Jahwe hem tot koning bestemd had — in elk geval is Davids handelwijze door het boven eerst genoemde voldoende gemotiveerd en wijst ook zijn woord in vs. 26 in een andere richting, zie beneden. Bovendien behoefde David de harten niet te winnen: „die... beschenkten Aeltesten ... sind seit langem seine Freunde" (Gutbrod). Ten slotte: David handelt allermeest in spontane erkentelijkheid jegens Jahwe. Hij heeft

dit dan ook niet tot later uitgesteld. Wij mogen ויבא enz. wel vertalen: *zodra David te Siklag aangekomen was, zond hij een deel van de buit aan de oudsten van Juda, zijn vrienden.*

לרעהו staat tekstcritisch vast, alleen is wrsch. een waw cop. in te lassen (LXX: και τοις); wat BH voorstelt nl. לעריהם (Hertzb „nach ihren Städten") is echter geheel ongegrond. Ook al lezen wij de ו, toch is niet een tweede categorie bedoeld, ר׳ fungeert als appositie bij זקני. Over de defectieve spelling zie Ges-K § 91 k; Joüon § 94 i. De vertaling van De Groot en VdBorn „voorzover het zijn vrienden waren" voert een beperking in, die vreemd is aan de context. Bij שׁלל zullen wij moeten deneken aan goederen, men kon er niet aan denken naar al die plaatsen kudden vee te gaan drijven. Nog zij opgemerkt dat de uitdrukking זקני י׳ blijkens het vervolg niet slaat op regionale, maar op plaatselijke autoriteiten; zij staat dus niet op één lijn met ז׳ ישׂראל (aldus VdBorn), in II 2 : 4 a staat weer een andere term.

Tekenend voor Davids levenshouding op dit belangrijk moment is de boodschap, die zijn dienaren moeten overbrengen aan de geadresseerden: הנה enz. — *zie hier een Godsgeschenk voor u uit de buit, behaald op de vijanden van Jahwe.* ברכה is niet een neutraal, zakelijk woord, maar heeft een geestelijke klank, een religieuze meerwaarde, in dit verband meer dan in 25 : 27. David bezigt het woord in het besef dat de buit hem als een zegen van Jahwe is ten deel gevallen (vgl. Jakob in Gen. 33 : 11) en vindt dat nu ook zijn volk in die zegen delen moet, het geschenk komt ook zijn bevriende stamgenoten uit Gods hand toe, vandaar onze vertaling Godsgeschenk, vgl. hierbij Strack III, blz. 526 over εὐλογια in 2 Cor. 9 : 5. De LXX geeft ב׳ meestal weer door εὐλογια, in ons vs. heeft cod. B het weggelaten, doch cod. A heeft ὑμιν εὐλογια. Deze opvatting vindt hierin steun dat David de Amalekieten noemt איבי יהוה. Deze kwalificatie, gegrond in de historie (zie bij 15 : 1—3) heeft zeer duidelijk een geestelijke klank. Meer dan andere heidense volken zijn de Amalekieten bij Jahwe gehaat. In zijn strijd tegen hen heeft David de „oorlogen van Jahwe" (zie 25 : 28) gevoerd; in het bewustzijn hiervan spreekt en handelt hij nu ook als de dienaar en gezalfde van Jahwe, zijn instrument om het goede voor zijn volk te zoeken. In Davids boodschap aan de oudsten van Juda komt tot uiting dat zijn verhouding tot Jahwe weer normaal is, en dat de goddelijke pedagogie aan hem besteed (zie bij vs. 6) niet zonder vrucht is gebleven, vgl. hierover ook Gutbrod.

Vs. 27 brengt de voortzetting van לזקני enz. *namelijk aan die te* enz. Schulz e.a. lezen in plaats van בית־אל de naam בתואל of בתול (vgl. Simons § 720) die resp. in 1 Kron. 4 : 30 en Joz. 19 : 4 voorkomt onder de steden in het stamgebied van Simeon (zie nog een andere naam bij BH). Deze stad is ook volgens Keil bedoeld. Zij wordt volgens Med e.a. geïdentificeerd met Khirbet er-Ras, 12 km ten N.W. van Berseba; Noth V.O. vindt haar terug in chirbet-el-karjetēn. Voor deze en de meeste andere plaatsen zie men Atlas, krt. 13. רמות־נגב is ongetwijfeld dezelfde plaats als ראמת נ׳ uit Joz. 19 : 8, eveneens in het gebied van Simeon (vgl. Simons § 721), stellig een bekende hoogte, evenals Ramot in Gilead (Deut. 4 : 43). יתר wordt ook genoemd in Joz. 15 : 18, 21 : 14; het was een priesterstad in het gebergte van Juda, volgens De Groot ten Z. van Hebron, volgens Med ten N.-W. van Berseba; het meest nauwkeurig zegt Goldman: „eleven miles south-west of Ziph." Het wordt vrij algemeen gelijk-

gesteld met chirbet ᶜator (Noth V.O., Simons § 722) of tell ᶜatīr (De Groot). Het vs. 28 genoemde ערער wordt (wijl een stad van deze naam ten W. van de Dode Zee onbekend is) door de meesten gehouden voor identiek met ערערה in Joz. 15 : 22 (de MT heeft hier evenwel beide malen een ד), waar deze plaats voorkomt onder de meest zuidelijke steden van Juda. Schulz, De Groot, Noth, Med en Goldman stellen het gelijk met bir ᶜarᶜara, ten Z.O. van het meer bekende Berseba. שׂפמות — van deze plaats wordt elders geen melding gemaakt (wel verwijst Med naar השׂפמי in 1 Kron. 27 : 27, maar dit maakt ons niet veel wijzer); we zullen het ook in Zuid-Juda moeten zoeken. Daarentegen wordt אשׁתמע reeds genoemd in Joz. 15 : 50, 21 : 14 (dus evenasl Jattir een priesterstad) en pleit alles ervoor om het te identificeren met „the large village of Es-semua, ten miles south-west of Hebron" (Goldman; vgl. ook Schulz, De Groot, VdBorn, Noth V.O., Med). De LXX heeft op dit punt een uitbreiding met vier stedennamen, de eerste daarvan is Gat, wat onmogelijk juist kan zijn. Vs. 29 vervolgt dan met רכל, welke plaats ons volkomen onbekend is. Juist daarom is het zeer verleidelijk om naar de LXX te lezen בכרמל (zie BH). Aldus de meeste comm., ook Simons § 726; in of bij deze plaats speelt de historie van cap. 25. Een zo goed bekende naam wordt overigens niet zo licht verhaspeld. De steden van de Jerachmeëlieten en de Kenieten worden niet met name aangeduid, zie bij 27 : 10. חרמה in vs. 30 (door Kö.Wb vertaald als „Banngut", wij kunnen zeggen „banstad") reeds vermeld in Num. 14 : 45, 21 : 3; Joz. 15 : 30 en Ri. 1 : 17, lag stellig vrij ver in het zuiden, maar is niet met zekerheid te identificeren. Med noemt vier suggesties. Noth V.O. kiest voor tell-el-Mischasch, Simons § 727 voor tell-es-sab ten O. van Berseba; vgl. ook Gispen in zijn Comm. op Num. 14 : 45 en zie Atlas, krt. 9. „Nihil certi tradi potest" (Fernandez, bij Med). De nu volgende naam is te lezen met ב als beginletter. Goldman noemt dit „the alternative reading, which is supported by the LXX (Codex A)". Deze plaats is wrsch. identiek met עשׁן, Joz. 15 : 42, 19 : 7, 21 : 16, volgens Noth = chirbet ᶜasan, 2 km. ten N. van Berseba. Aldus de meeste comm., ook Köh-B, Simons § 728. עתך, dat elders niet voorkomt, „wird man in derselben Gegend zu suchen haben" (Noth op Joz. 19 : 7). Ten slotte noemt 31 a חברון, thans El-Chalīl, „de natuurlijke hoofdstad van zuidelijk Juda" (Böhl in BKW). Meer over deze stad bij II 2 : 1. Merkwaardig is dat geen enkele van deze steden (behalve dan misschien Karmel in vs. 29) in de voorafgaande capita is genoemd. De in cap. 21—26 genoemde plaatsen of streken worden begrepen onder de slotclausule in 31 b ולכל enz.: *en aan alle plaatsen, waar David — hijzelf met zijn mannen — omgezworven had.* Voorzover wij weten lagen al deze plaatsen ten Z., Z.-W. of Z.-O. van Hebron, vgl. De Groot, Smith. Stellig is er nog wel veel meer gebeurd dan ons is bewaard. Dit pleit er sterk voor om deze periode van Davids leven op omtrent drie jaar te stellen, zie Inl. § 6.

Bij een terugblik op cap. 30 springt het in het oog welk een belangrijke plaats het inneemt in het geheel van het boek, speciaal van deze periode in Davids leven. Het is niet maar „een anecdote ter illustrering van 27, 8—12", zoals VdBorn meent. Integendeel, het had onmogelijk op cap. 27 kunnen volgen en is in genen dele een beschrijving van een van Davids in cap. 27 vermelde expedities. Terecht zegt Hertzb van het verhaal van cap. 30 (dat pas kon

plaats vinden ná Davids wegzending uit het kamp der Filistijnen), dat het „mehr (ist) als „eine Episode". Vooral ook omdat het zowel „rückwärts" als „vorwärts" schouwt. Het tekent de afsluiting van die donkere tijd, waarin David buiten zijn land en volk en ver van zijn God geleefd heeft, en aldus een versterking van de banden, die aanmerkelijk verslapt waren (zie bij vss. 6 en 26). Bovendien is zijn bijna volledige afrekening met de Amalekieten een tegenhanger van de grove nalatigheid waaraan Saul bij het voltrekken van de ban aan dit volk zich schuldig gemaakt had, terwijl ten slotte de namen Juda en Hebron preluderen op zijn nabij zijnde verheffing tot het koningschap, zie II 2 : 1—4 a. De laatste slagboom, die hem daarvan scheidde was intussen reeds weggevallen door de dood van Saul, waarvan cap. 31 het bericht zal brengen.

HOOFDSTUK 31

De dood van Saul en zijn zonen; de zorg der Jabesieten voor hun lichamen

Een parallel van dit hoofdstuk hebben we in 1 Kron. 10 : 1—12. Op enkele ondergeschikte punten is daar òf iets weggelaten òf een wijziging aangebracht. Er is geen grond om een andere zelfstandige traditie aan te nemen. Waar nodig wordt met Kron naar deze parallel verwezen.

1—6. *In de strijd op Gilboa vinden Saul en zijn zonen de dood*

Met ופ' נלחמים enz. keert de auteur terug tot Saul (vgl. 28 : 25) en schetst hij de afloop van diens laatste strijd tegen de Filistijnen. Door het part. נ' (in Kron vervangen door het perf., vgl. Keil, Hertzb) laat hij uitkomen dat er een zekere gelijktijdigheid is met het onmiddellijk tevoren verhaalde (cap. 30), terecht vangen sommige vertalingen daarom aan met *intussen* (De Groot, vgl. Hertzb) *leverden de Filistijnen slag tegen Israël.* Dit kan gebeurd zijn op dezelfde dag dat David te Siklag aankwam (30 : 1), het tijdstip laat zich echter niet met zekerheid bepalen. De Filistijnen zullen voor de afstand van Afek naar Jizreël (29 : 11) ook wel twee à drie dagen nodig gehad hebben. Over de slag zelf verder geen woord, alleen de afloop wordt vermeld: *en de manschappen van Israël sloegen voor de Filistijnen op de vlucht en werden neergeveld op het gebergte Gilboa.* Volgens De Boer is חללים (geen subject, maar) „adverbial to נפל", dus letterlijk: zij vielen verslagen; in נ' ligt echter ook dat zij daar „lagen" zie De Groot, Hertzb. Over Gilboa zie bij 28 : 4. Atlas afb. 187 geeft een duidelijk overzicht van het gevechtsterrein met op de achtergrond voorbij Bet-San ook het Overjordaanse, zie ook afb. 23 en 37. Men ontvangt de indruk dat heel het leger in de pan gehakt is. Het bericht is echter uitermate sober. Het is de auteur te doen om de koning. Daar ופלשתים vooraan staat, zijn de Filistijnen vermoedelijk met de aanval begonnen. וידבקו (over de punctuatie zie Ges-K § 53 n) werd in 14 : 22 gevolgd door אחרי, hier door de nota acc.,

vgl. II 1 : 6 (suff. הו), zie de exegese. Het betekent dan ook niet dat de Filistijnen Saul met zijn zonen najoegen, maar dat zij *op hen aandrongen,* terwijl zij nog tegenstand boden, vgl. Ri. 20 : 43. Deze betekenis staat vast in II 1 : 6, waar tevoren niet van vluchten gesproken is. De vermelding van de boogschutters (vs. 3) veronderstelt geen gevecht van man tegen man, maar een zekere afstand tussen de strijdenden. ויכו enz. — nog vóór Saul zelf vallen zijn drie aanwezige (over Isboset zie II 2 : 8) zonen, van welke alleen אבינדב (= vader is mild) in 14 : 49 niet genoemd is, zie aldaar. Saul heeft hierin stellig een bevestiging gezien van hetgeen hem in Endor was aangekondigd, 28 : 19, en nu dan ook zijn eigen einde verwacht. Inderdaad wordt hij thans het mikpunt. Door zijn grote lengte en zijn koninklijke insigniën (II 1 : 10) was hij goed kenbaar. ותכבד enz. ziet op een hevige aanval, op hem gemunt: *de strijd woedde hevig tegen Saul.* Dit wordt toegelicht in 3 b, dat eindigt met een pausa-vorm, waarna 3 c het best te verbinden is met 4 a. In 3 b is אנשים overtollig, het is wel door de LXX gelezen, maar ontbreekt in Kron en is mogelijk aan een dubbellezing (De Boer) te danken. We kunnen het met BH weglaten, het heeft geen functie in de zin. המ' is part. hif. van ירה I (Köh-B), dat ook voorkomt in 20 : 20, 36, II 11 : 20, 24.

We vertalen: *daar de boogschutters hem onder schot kregen.* מצא kan hier niet treffen in de zin van ontmoeten betekenen, maar evenmin dat zij Saul met hun pijlen troffen (aldus Schulz). Er staat niet dat zij schoten, er is geen sprake van pijlen, vgl. ook De Boer hierover. De gegeven vertaling (van de LV, De Groot, VdBorn, de NV) past bij de situatie, het is een aantreffen-op-een afstand, vgl. Keil met „erreichten", juister Hertzb met „wuszten ihn mit dem Bogen zu erreichen". Bij 3 c bepleit Schulz breedvoerig ויחל (= „en hij beefde zeer") te vocaliseren als וַיֵּחָל (zie BH), dat door hem vertaald wordt „und er wurde schwer (מאד) verwundet". Hij vindt daarvoor steun in LXX: ἐτραυματίσθη en Vulg: vulneratus est; zo ook Leimb, Rehm, Hertzb. Doch Med wijst erop dat de nif. van חלל in het geheel niet voorkomt. Een ander bezwaar is dat deze verandering van het verbum (zij het niet van de cons.) ook een verandering van het laatste woord van 3 c tengevolge heeft. Dit wordt בין המתנים (= „an den Lenden") of בחמש (aldus BH). Deze emendatie is in elk geval vrij willekeurig (vgl. ook S. Oettli op 1 Kron. 10 : 3; Kurzgef. Komm. van Strack und Zöckler). Daarbij komt als beslissende factor, dat de MT allerminst onvertaalbaar is of in de context niet past. Het verbum חיל is frequent in de betekenis beven (Ps. 96 : 9, 114 : 7). ineenkrimpen (Mi. 4 : 10), het ziet dus op een voor anderen waarneembare angstexpressie. We kunnen vertalen: *hij sidderde hevig vanwege de schutters,* immers deze konden hèm wel raken maar hij hen niet. Met zijn zwaard kon hij hen niet bereiken. Hij kon zich tegen deze vijanden niet verweren. Dit doet hem ertoe besluiten zijn dood te forceren; hij is „so in die Enge getrieben dasz er nur noch den Ausweg des Abimelech weisz (Richt. 9 : 54)", aldus Gutbrod. Hij vreest niet zozeer de dood als wel de smaad. Vs. 4 zegt: *derhalve zeide hij tot zijn wapendrager: Trek uw zwaard* (vgl. 17 : 51) *en doorsteek mij daarmee.* Zijn motief volgt in פן enz. Over הערלים zie 14 : 6, het is blijkbaar de in Israël geläufige verachtelijke aanduiding van de Filistijnen. ודקרני is door Kron weggelaten, maar dit is geen grond om het hier te schrappen (Schulz, Med e.a.), LXX en

Vg hebben het gelezen, vgl. Smith. Over התעלל zie 6 : 6: *en hun spel met mij drijven.* Terecht vult Goldman dit aan met „while I am still alive". Saul wil niet levend in de handen der Filistijnen vallen, vgl. Simson in Ri 15 : 18 ook 16 : 21, 25. Dat de wapendrager dit niet wilde doen, wordt door Med in verband gebracht met Sauls positie als gezalfde van Jahwe, vgl. 24 : 7, 26 : 9 (evenzo Schulz, Leimb, Oosterhoff e.a.), maar de tekst zinspeelt daarop in het geheel niet. Het is zonder meer zeer goed verklaarbaar, dat de man tegen zulk een daad opzag; bovendien was hij „vermutlich für das Leben des Königs verantwortlich" (Keil). De tekst zegt alleen כי enz. *want hij schrok ervoor terug* (NV). De Groot noemt parallellen van Sauls bevel uit de oosterse geschiedenis, wij noemden reeds Ri. 9 : 54. ויקח enz. — *toen greep Saul zijn zwaard* (חרב heeft geen suff., maar dit moet toch wel de bedoeling zijn, evenzo Goldman, Med e.a.) *en stortte zich erin.* De wapendrager wil zijn heer niet overleven en volgt zijn voorbeeld (hier staat חרבו). עמו (door Kron weggelaten) wijst op „noble fidelity" (Goldman); men zou misschien beter van hondentrouw kunnen spreken. Met vs. 6 tekent de auteur in korte trekken (Joüon noemt het „une conclusion ou recapitulation", § 118 i) de afloop van de strijd voorzover het Saul c.s. betreft, in וימת ligt ook een מתו (zie Kron) opgesloten, dus: *zo stierven op die dag Saul, zijn drie zonen en zijn wapendrager, ja, al zijn mannen tegelijk.* De laatste woorden (vanaf גם) zijn niet vertaald in LXX cod. B, maar cod. A stemt overeen met de MT. Blijkbaar hield ook een groep getrouwen, behalve de reeds genoemden, tot het laatste toe stand met de koning. Wrsch. terecht laten Goldman en Med de uitdrukking slaan op „the royal bodyguard". In גם ligt een zekere climax. Kron heeft na בנים alleen כל־ביתו, heeft dus de anderen die Sm noemt verwaarloosd. Van de koninklijke familie kwam niet één levend uit de slag. De dynastie was vernietigd. Dit is wel een zeer somber besluit, inzonderheid wat Saul zelf betreft. Het is zeer de vraag of men Sauls dood wel een „Heldentod" (Schulz) kan noemen. Dat moge het geweest zijn volgens de waardschatting van de heidense volken in het Oosten, waar „zelfmoord na een nederlaag niet zeldzaam was" (De Groot), en eveneens volgens hen die zelfmoord als een daad van moed verheerlijken („Freitod", zie Gutbrod), het Oude Testament (waarin slechts zeer enkele gevallen van zelfmoord vermeld worden, alleen nog Achitofel, II 17 : 23, en Zimri, 1 Kon. 16 : 18 v.), oordeelt anders. Wel onthoudt zich de hagiograaf in ons hfdst. van een commentaar (zie echter Kron), maar dat is, na alles wat hij van Saul verhaald heeft, ook niet meer nodig. In het licht daarvan kan Sauls besluit om een einde aan zijn leven te maken, slechts gezien worden als een daad van met huiveringwekkende consequentie tot het laatste volgehouden zelfhandhaving tegenover Jahwe, zijn God en de God van Israël, vgl. Kroeze, blz. 115. Saul heeft herhaaldelijk de van God verboden weg gekozen, maar nu is die zelfgekozen weg uitgelopen op „Selbstverneinung", hij is „sein eigener Feind" geworden, „und darum musz er durch seine eigene Hand fallen" (Asmussen, vgl. Gutbrod, Schneider). In deze geest zegt ook Obbink: „Sauls dood is symbolisch voor zijn leven: hij viel door zijn eigen hand" (blz. 40). Daarom kan men zijn dood stricto sensu ook geen tragisch einde noemen, zie verder aan het slot van dit hoofdstuk.

Het is niet duidelijk of de boogschutters dan wel een andere afdeling van

het vijandelijk leger de dood van Sauls zonen en de anderen veroorzaakt hebben. Het is met het oog op vs. 8 waarschijnlijk dat men de strijd en de vervolging op dezelfde dag nog heeft voortgezet en de beroving der gevallenen heeft uitgesteld, vgl. Hertzb.

7—13. *Triomf der Filistijnen; de geschonden lijken worden door de Jabesieten geborgen*

Vs. 7 schetst de ver strekkende gevolgen van de nederlaag der Israëlieten. De suggestie om בעבר beide malen te vervangen door בערי (aldus Kittel BH e.a.) is door Schulz breedvoerig en op zakelijke gronden afgewezen. Dat Kron de tekst enigszins heeft ingekort, is geen reden om in Sm de MT te wantrouwen. Het gaat allereerst om de vraag waarop ב' העמק slaan moet. Men is het er wel over eens dat met ע' de vlakte van Jizreël bedoeld is, maar bij עבר, de overzijde, denken sommigen aan de westzijde, dus aan het gebied van de Galilese stammen (zo b.v. Keil, die ook de noordzijde erbij betrekt, eveneens Noth, Gesch. Israels, blz. 164, vgl. Med), anderen aan de oostzijde, waar de vlakte van Bet-San zich uitstrekt. Dit laatste is zonder twijfel te verkiezen, daar we moeten aannemen dat de „geschlagene Israeliten" in oostelijke richting over het gebergte naar de „Ebene von Besan" vluchtten en de Filistijnen „von der anderen Seite her (d.i. vanuit het westelijk van Gilboa gelegen Jizreël) nachdrängten" (Schulz, vgl. Hertzb). Deze opvatting wordt bevestigd door de tweede plaatsbepaling ב' הירדן, die alleen kan slaan op de nog verder oostwaarts gelegen overkant van de Jordaan. אנשי י' in 7 a zijn dus die Israëlieten die oostelijk van de vlakte van Jizreël (ten N.-O. van het Gilboagebergte) woonden in de kleinere vlakte van Bet-San, het tweede אנשי י' ziet op de strijdende volksgenoten. Toen eerstgenoemden *aan gene zijde van de vlakte en die aan gene zijde van de Jordaan vernamen, dat de Israëlieten op de vlucht waren geslagen en dat Saul en zijn zonen dood waren, verlieten zij de steden en gingen (ook) op de vlucht,* blijkbaar uit vrees voor de Filistijnen. Het onmiddellijk gevolg was dat l.g. die steden binnenrukten en zich daarin vestigden. Met וישבו grijpt het verhaal al vooruit op wat later plaats vond. Wanneer wij nu onderscheid maken tussen de steden ten O. van de vlakte van Jizreël en die over de Jordaan, zullen wij moeten aannemen dat de eerste groep door de Filistijnen bezet is (zie nog bij vs. 10), maar wat de tweede groep betreft, kunnen we veilig (met Schulz, Hertzb en Goldman) zeggen dat de bezetting zich beperkt moet hebben tot enkele bruggehoofden op de oostelijke Jordaanoever. Jabes is in elk geval Israëlitisch gebleven (zie vss. 11—13 en II 2 : 5—7) en Isboset kon zich vestigen in Machanaïm (II 2 : 8). De feitelijke strekking van het bericht in vs. 7 is echter dat met Sauls dood ook zijn levenswerk geheel scheen te zijn tenietgedaan. Wat hij aan voordeel op de Filistijnen behaald heeft, is weer verloren; in zijn roeping van Godswege (9 : 16) is hij mislukt. „Die Frage der Oberherrschaft in Palästina schien ... endgültig entschieden" ten gunste van de Filistijnen (Noth, blz. 165), die alleen in het bergland van midden-Kanaän niet waren doorgedrongen (trouwens wel in Juda, II 5 : 17 vv. vgl. met 23 : 14). In één woord: „Israel's case seemed hopeless" (Bright, blz. 174). Zie over „de gevolgen van de oorlog" De Vaux, dl. II, blz. 74 vv.,

waar onder meer wordt opgemerkt dat de oorlog „iets moest opleveren" (blz. 76).

Daarover spreken ook vss. 8—10. Het loon voor de overwinning is de plundering van de verslagenen, zie b.v. II 23 : 10. In casu vond dit plaats op *de volgende dag.* Zodoende heeft een van de „hyena's van het slagveld" de gelegenheid gehad om Saul te beroven, zie II 1 : 10. De Filistijnen vinden echter nog de lichamen van *Saul en zijn drie zonen, liggende op het gebergte Gilboa,* waarover David weldra de vloek zal uitroepen, II 1 : 21. ויכרתו enz. — het afhouwen van het hoofd van de verslagen vijand was een bijzondere smaad voor deze en het tastbaar bewijs van diens nederlaag, zie 17 : 51. Sauls wapenrusting wordt hem uitgetrokken, natuurlijk wordt dit ook gedaan met die van zijn zonen, (vgl. vs. 12), maar het ging vooral om de koning. Daar bij וישלחו een object ontbreekt, is als zodanig מלאכים te denken (vgl. 1 Kon. 20 : 7, 10). Wel houden Keil, Hertzb, Goldman, Stv, LV כיליו voor het (verzwegen) object (dit is ook de opvatting van de Talmud, zie Strack, dl. III, blz. 6), maar met het oog op het doel (לבשר) is het eerste toch veel meer aannemelijk, vgl. Schulz, die voor de pi. verwijst naar Gen. 19 : 13, verder De Groot, VdBorn, Med, de NV. Door deze opvatting wordt niet uitgesloten, dat de boden Sauls wapenrusting meenamen, zie vs. 10. 9 b zegt dus: *en zij zonden boden rond in (heel) het land der Filistijnen om de goede tijding te brengen in hun afgodstempels en aan het volk.* Terecht wordt de MT door Schulz, Leimb, De Groot en Hertzb gehandhaafd tegenover hen die בית willen vervangen door את (zo Kittel BH, Smith e.a.). De uitdrukking met בית is meer concreet en zinvol dan die in Kron, waar dit woord is weggelaten. עצב betekent trouwens idool, afgodsbeeld en deze stonden juist in hun tempels. Dáár moesten allereerst de priesters de tijding vernemen en dankoffers brengen. De behaalde overwinning was immers aan die nationale godheden te danken, zie 5 : 2, בית ע' is een van de weinige gevallen waar het nomen rectum de plur. aanduidt, zie Ges-K § 124 r, Joüon § 136 n. De uitdrukking is hier feitelijk een accus. localis. Bij העם kan de nota acc. niet ontbreken, vgl. Brock over „Verba des Anredens". בשר pi. heeft hier duidelijk een gunstige betekenis, de LXX vertaalt dan ook εὐαγγελιζοντες. Zakelijk is te vergelijken Ri. 16 : 23 v.

Vs. 10 onderscheidt wat men gedaan heeft met Sauls wapenrusting (a) en met zijn lichaam (b). De eerste *legden zij neer in de tempel van Astarte.* ע' komt ook voor in 7 : 3, 4, 12 : 10 met het art. en klaarblijkelijk in plur.; hier is wrsch. te vocaliseren עַשְׁתֹּרֶת, zie BH, ook de lexica. Er moet één bepaalde tempel bedoeld zijn; LXX heeft το ᾿Ασταρτειον. Het gebruik om oorlogstrofeeën in een tempel op te hangen, althans te deponeren, ontmoeten we ook in 5 : 2 en 21 : 10. Daar in 10 a geen stadsnaam genoemd is, gaan de meningen uiteen ten aanzien van de vraag welke Astartetempel de auteur op het oog heeft. Het meest voor de hand ligt wel dat het de beroemde tempel is van Askelon (welke reeds door Herodotus beschreven werd), omdat dit een van de grote Filistijnse steden was, zie 6 : 17. Dit is de mening van Keil, Gutbrod, Goldman, VdBorn. Hiervoor pleit ongetwijfeld dat juist (vs. 9) het land der Filistijnen genoemd is. Daar toch woonde het volk voor hetwelk de boodschap van de overwinning bestemd was en dat op deze wijze Sauls wapenen als „grim heralds of victory" (Goldman) zelf kon aanschouwen. Dit gevoelen involveert dan dat de boodschappers deze wapenen (helm, harnas, zwaard en lans) hadden meegenomen,

zie bij vs. 9. Verscheidene geleerden menen echter dat een Astartetempel in Bet-San bedoeld is, omdat er bij de opgravingen in Beisan overblijfselen van tempels voor de dag gekomen zijn, waarvan men vermoedt dat de ene aan Dagon, de andere aan Astarte gewijd was. Lit. hierover is genoemd bij De Groot en Med, men zie ook Simons (Opgravingen, blz. 103) en Van Deursen (met afbeeldingen, op blz. 96 v., 114 v.). Hierbij is aangenomen dat B.-S. na de Egyptische overheersing (tot in de 12e eeuw) door de Filistijnen veroverd is (zie Simons t.p., ook A. Alt, *Zur Geschichte von Beth-Sean,* in PJb XXII, blz. 108—120). Maar: 1. de hypothese dat Bet-San, in Sauls dagen een bolwerk van de Filistijnen was, laat zich met de gegevens van Sm al zeer moeilijk verenigen, vooral niet met vs. 8, want de Israëlieten zijn toen juist in de richting van Bet-San en verder oostwaarts gevlucht en onder de vs. 8 genoemde steden moet ook Bet-San geweest zijn, het wàs derhalve toen nog Israëlitisch. 2. De in Beisan gevonden tempels waren gewijd aan een mannelijke god Resjef en een godin Antit, de namen komen dus niet overeen. 3. Voor Dagon beroept men zich op 1 Kron. 10 : 10, maar daar is geen plaatsnaam genoemd, zie beneden.

10 b vermeldt wat men gedaan heeft met het lichaam van Saul. גויה betekent hier en in vs. 12 het dode lichaam (eig. alleen de romp), vgl. Ri. 14 : 8 v. תקעו behoeft niet door een vorm van יקע (= aussetzen, expose, II 21 : 6) vervangen te worden (zo BH, Smith e.a.), het ziet op het vastslaan van de tentpinnen (Gen. 31 : 25) en wordt ook II 18 : 14 gebezigd in de zin van stoten, steken. Zie hierover Schulz. Wij kunnen dus vertalen *maar zijn lichaam nagelden zij aan de muur te Bet-San.* Op deze wijze werd de Filistijnse triomf duidelijk gedemonstreerd. Bet-San was immers de belangrijkste stad uit die omgeving, aan de weg van Egypte naar de Eufraat (Med). Zie over deze stad Galling blz. 101—103, Van Deursen in BE, Chr. Enc.

De voornaamste verschilpunten in vss. 9—10 met Kron zijn de volgende. 1. Kron zegt dat de Filistijnen Sauls hoofd meenamen tegelijk met zijn wapenrusting, zodat men de indruk ontvangt dat ook het hoofd meegenomen werd naar het land der Filistijnen. 2. Kron noemt in 10 a niet Astarte, maar „hun god" zonder plaatsnaam. 3. In 10 b noemt Kron niet het lijk (de romp), maar wel de schedel van Saul en dan niet Bet-San, maar het huis van Dagon. Hier is dus geen directe tegenspraak, want Sm zwijgt over de schedel. 4. Kron vermeldt in vs. 12 het afnemen der lijken, geeft dus indirect een bevestiging van hetgeen Sm zegt over het vastnagelen van de lijken. Zie S. Oettli op Kron. in de Kurzgef. Kommentar van Strack und Zöckler, 1889; ook A. v. d. Born, Kronieken, Romen en Zonen, Roermond en Maaseik, 1960.

Bij vss. 11—13 zegt Hertzb: „das erschreckende Gemälde erhält am Schlusz ein freundliches Licht". וישמעו — de berichten over *hetgeen de Filistijnen met Saul gedaan hadden* waren natuurlijk in een minimum van tijd in heel de omgeving verspreid en bereikten ook de inwoners, wij zeggen dan: *de burgers van Jabes.* אליו kan bij de vert. genegeerd worden, maar is ongetwijfeld deel van de oorspr. tekst. Men vernam over, of met betrekking tot, Saul hetgeen enz., vgl. Hertzb. Jabes lag ten Z.-O. van Bet-San, niet ver in het Overjordaanse, zie bij 11 : 1. De afstand is ongeveer 20 km. ויקומו tekent het

spontane van de actie, waarbij heel de stad voelde, dit gaat ons aan, dit kunnen wij niet dulden, niet voor kennisgeving aannemen; voor het besef der Jabesieten was Saul, die hen eens gered had, cap. 11, in het bijzonder hùn koning. Stellig hebben zij ook willen handelen in overeenstemming met het voorschrift van Deut. 21 : 22 v., vgl. Joz. 8 : 29, 10 : 26. Daarom *braken alle weerbare mannen op, liepen de gehele nacht door, en namen het lichaam van Saul en de lichamen van zijn zonen af van de muur te Bet-San.* De tekst bevat geen moeilijkheden. Kron is zakelijk gelijk, maar noemt ook nu Bet-San niet en heeft in plaats van 'ג tweemaal גופה (sing. en plur.), dat alleen hier voorkomt in de betekenis lijk. Ook is לקח vervangen door een vorm van נשׂא. Een belangrijk verschil in het slot van vs. 12 is dat Kron de woorden וישׂרפו enz. weglaat, zeker niet zonder opzet, al kunnen wij naar het motief alleen gissen. Enkele comm. zijn van oordeel dat het bericht in ons vs. corrupt is en willen (in navolging van Budde) lezen ויספדו להם שׂם (zie BH, aldus ook Rehm; Hertzb vertaalt 'שׂ door zalven). Deze vrij ingrijpende tekstwijziging wordt door Smith onnodig geacht (en in strijd met vs. 13) en door Schulz zeer breedvoerig bestreden. Hij stemt daarbij toe dat het verbranden van lijken geen Israëlitische zede was tenzij als „schimpliche Verschärfung der Todesstrafe" (zie Lev. 20 : 14, 21 : 9, Joz. 7 : 25), maar merkt op dat men zoiets van de Jabesieten in genen dele verwachten kon. Hun bedoeling blijkt echter daaruit dat zij niet het gebeente wilden vernietigen, maar dit juist ongeschonden begraven, vs. 13. De verbranding is dan ook slechts gedeeltelijk geweest. En de reden daarvoor was vermoedelijk dat de lijken al zozeer vergaan en geschonden waren, dat zij „nicht mehr nach israelitischen Brauch bestattet werden konnten". Dit stemt overeen met de oude rabbijnse verklaring „that in this case the bodies were so badly decomposed that it was considered an affront to the dead to bury them in that state" (Goldman). Aldus ook Keil („nur ein Verbrennen der Haut und des Fleisches") Leimb, De Groot en Med. Ten slotte vermeldt vs. 13 het begraven van de beenderen (ook Kron vermeldt dit en onderstelt dus het verbranden van de weke lichaamsdelen), die volgens vele plaatsen in het O.T. (b.v. Ps. 6 : 3, 35 : 10, 51 : 10) de kern en de samenhang van het lichaam uitmaken en parallel met de persoon zelf voorkomen. De Boer vestigt de aandacht op de opeenvolging van „short sentences" (in het geheel in vss. 12—13 acht, alle met het impf. cons.), die zijn aaneengeregen „to form a story" als „a characteristic of the Hebrew style". ויקחו enz. — *daarop namen zij hun gebeente, begroeven dat onder de tamarisk te Jabes en vastten zeven dagen lang.* Over אשׁל zie 22 : 6. Kron. heeft hier האלה, de terebint (zie bij 17 : 2); men kan ook vertalen „de grote boom", zie Ges-B en Köh-B en de Comm. op II 18 : 9 v. Bedoeld moet zijn een bekende, machtige boom in Jabes (vgl. de Debora-palm, Ri. 4 : 5). De plechtige rouwtijd van zeven dagen (vgl. Gen. 50 : 10) ging ongetwijfeld gepaard met het gebruikelijke rouwklagen, zie De Vaux, dl. I, blz. 113 vv. In II 1 : 11 v. is vermeld hoe ook in de stad van David vanwege de dood van Saul en Jonatan is geweeklaagd en gevast. Later heeft David voor een eervolle begrafenis van de stoffelijke resten van Saul en de zijnen zorg gedragen, zie II 21 : 12—14 en de Comm. t.p..

De waardering welke toekomt aan de burgers van Jabes vanwege hun erkentelijkheid, hun piëteitvol en moedig optreden, mag niemand doen voorbijzien, dat

in Sauls verschrikkelijk levenseinde een rechtvaardig oordeel van God over deze eerste koning van Israël werd voltrokken. Dit moet met nadruk worden uitgesproken, omdat verscheidene comm. in een slotbeschouwing over Saul spreken van zijn „Leben voll tragischer Grösze" (Hertzb), zijn „tragedie" (De Groot, Inl. blz. 29; vgl. Van Maanen, blz. 29) en hij zelfs heet „a hero of tragedy in the classical sense of the term" (Goldman). Dit laatste is er in elk geval volkomen naast. Men kan het woord „tragisch" wel in een verzwakte, ruimere zin gebruiken. Maar in de klassieke tragedie is bij de held geen (althans nauwelijks) schuld aanwezig, hij is door het noodlot in een dwangpositie geplaatst, waardoor hij zichzelf en anderen ten ondergang voert (zie b.v. het art. tragedie van G. Kuiper in Chr. Enc.). Welnu, op Saul is dit geenszins van toepassing. In het begin is hij juist door God royaal voorzien van alwat nodig was om zijn grootse roeping te volbrengen, er was geen hinderlijke „draw-back", die hem belette tot grote hoogte te klimmen, in één woord hij had alles mee (zie bij cap. 9 (blz. 203). Toch heeft hij volkomen gefaald en is hij als vertwijfeld zelfmoordenaar geëindigd. Maar Gutbrod stelt volkomen terecht in het licht dat dit niet zijn oorzaak vond in een „unausweichliches Schicksal", dat hem „in dieses Ende gezwungen hätte". Nooit is Saul sedert zijn verwerping „einfach der willenlose Gefangene einer zwingenden höheren Macht" geweest, zodat hem „die Entscheidung über sein Tun und Lassen genommen wäre" (blz. 251). Zeker Saul is door Jahwe verworpen, maar òmdat hij Jahwe's woord verworpen had, 15 : 23. Dat is geen tragiek, maar schuld. En omdat Saul op de critieke momenten (afgedacht van enkele ogenblikken van „onnatuurlijke weekheid", aldus De Groot, blz. 29) in zijn eigenzinnigheid heeft volhard en (in plaats van zich te bekeren) zich heeft verhard (zie b.v. 19 : 18—24, 22 : 16 vv., 28 : 7), daarom is zijn genadeloze ondergang ook in wezen niet anders dan wat het O.T. noemt „de vrucht van zijn daden" (Jes. 3 : 10, Jer. 17 :10), een illustratie van het woord „wie zijn nek verhardt ondanks herhaalde vermaning, wordt opeens onherstelbaar verbroken" (Spr. 29 : 1). Vgl. ook Keil, Asmussen, Med, Schelhaas.

Ten slotte willen we nog constateren dat het niet billijk en niet verantwoord is te zeggen dat de O.T.-ische geschiedschrijvers „uit sympathie voor Samuël en David" (De Groot) het beeld van Saul in ongunstige zin mistekend hebben. Ook Hertzb laat zich in die geest uit (blz. 188, zie ook reeds blz. 179), eveneens Van Maanen t.a.p. Maar voor elk onbevangen lezer is het duidelijk dat de auteur van Sm noch de voortreffelijke kwaliteiten van Saul, noch de karakterfouten en misstappen van David heeft willen verzwijgen. Zo ontvangt God alleen de eer. En wat de mensen betreft, zij gaan òf door eigen schuld verloren, òf zij worden uit genade alleen behouden. Dat is het wat het boek Samuël op aangrijpende wijze in de personen van Saul en David laat zien.

INHOUD

Een woord vooraf 5
Inleiding 7
§ 1. Naam 7
§ 2. Overzicht van de inhoud; indeling 8
§ 3. Tekst en Vertalingen 11
§ 4. Compositie van het boek 17
§ 5. Tijd van ontstaan; auteur 46
§ 6. Chronologie 51
§ 7. De betekenis van het boek Samuël als deel van het Oude Testament 55
§ 8. Literatuur en afkortingen 60

EERSTE DEEL

SAMUËL, DE LAATSTE RICHTER, STELT HET KONINGSCHAP IN

(HOOFDSTUK 1—12)

A. SAMUËLS GEBOORTE, JEUGD EN ROEPING TOT PROFEET; HET GODDELIJK GERICHT OVER HET HUIS VAN ELI; HET OPTREDEN VAN SAMUËL ALS RICHTER

(HOOFDSTUK 1—7)

1. De geboorte van Samuël 67
2. Lofzang van Hanna; verwording van de cultus te Silo en oordeelsprofetie over het huis van Eli 89
3. Samuël geroepen tot profeet van Jahwe 128
4. In de oorlog met de Filistijnen gaat de ark verloren; het oordeel over het huis van Eli 140
5. De ark brengt onheil aan de Filistijnen 153
6. De Filistijnen brengen de ark terug naar Israël 161
7. Samuël als richter; de Filistijnen teruggedrongen 179

B. DE INSTELLING VAN HET KONINGSCHAP; SAULS VOORSPOEDIG BEGIN; SAMUËLS AFSCHEID

(HOOFDSTUK 8—12)

8. Israël verlangt een koning 192
9. Jahwe brengt Samuël in kennis met de door Hem verkoren koning 202
10. Saul gezalfd en bij loting aangewezen tot koning 220
11. Saul bevrijdt Jabes; zijn hernieuwde inhuldiging te Gilgal . 236
12. Samuël neemt afscheid 243

TWEEDE DEEL

HET KONINGSCHAP VAN SAUL — EEN MISLUKKING

(HOOFDSTUK 13—31)

A. SAUL BLIJKT WELDRA NIET DE WARE THEOKRATISCHE KONING EN WORDT VANWEGE ZIJN ONGEHOORZAAMHEID DOOR GOD GEDESAVOUEERD

(HOOFDSTUK 13—15)

13. Oorlog met de Filistijnen; Sauls misstap te Gilgal 253
14. Overwinning op de Filistijnen; Jonatans geloofsmoed; Sauls rigoureus optreden; zijn krijgsverrichtingen; zijn familie . . 265
15. Krijgstocht tegen Amalek; Saul als koning door God verworpen 290

B. DAVID, IN HET GEHEIM GEZALFD, KOMT IN SAULS DIENST ALS VELDHEER; HIJ HUWT ZIJN DOCHTER, MAAR WORDT DOOR SAUL ALS RIVAAL BESCHOUWD, NAAR HET LEVEN GESTAAN EN VERVOLGD

(HOOFDSTUK 16—26)

16. David, door Samuël gezalfd, treedt bij Saul in dienst 311
17. David behaalt ten aanschouwen van Israël de overwinning op de kampvechter der Filistijnen 322
18. David wint de liefde van Jonatan, van Mikal en van het volk; zijn krijgsroem wekt bij Saul nijd, vrees en dodelijke haat . . 344
19. Saul pleegt vruchteloos aanslagen op Davids leven; deze vindt bescherming bij Samuël 354
20. Bevestiging van het verbond tussen Jonatan en David; noodgedwongen verlaat deze Sauls dienst 363
21. Begin van Davids omzwervingen; zijn wedervaren te Nob en te Gat 380

22. David wint aanhang; Saul laat de priesterschap te Nob ombrengen 388
23. David bevrijdt Keïla, ontmoet Jonatan en ontsnapt aan de greep van Saul 398
24. David slaat de verzoeking af om Saul te doden en beweegt hem zijn schuld te erkennen 407
25. Dood van Samuël. David ontmoet Abigaïl en huwt haar . . 415
26. Opnieuw spaart David het leven van Saul; hun laatste ontmoeting 432

C. DAVID WORDT VAZAL VAN AKIS; SAUL VINDT DE DOOD IN DE STRIJD TEGEN DE FILISTIJNEN

(HOOFDSTUK 27—31)

27. David wijkt uit naar de Filistijnen 443
28. Door een offensief der Filistijnen komen David en Saul beide in het nauw; laatstgenoemde zoekt licht bij een waarzegster . 450
29. David wordt door de Filistijnen gediskwalificeerd en weggezonden 466
30. David vindt Siklag door de Amalekieten verbrand, hij vervolgt hen en behaalt een rijke buit 471
31. De dood van Saul en zijn zonen; de zorg der Jabesieten voor hun lichamen 485